



**Universidade Federal de Santa Catarina  
Programa de Pós-Graduação em Literatura**

**Isabel Jasinski**

**DO PENSAMENTO À FICÇÃO NO EXÍLIO DE FRANCISCO AYALA**

**Tese de Doutorado**

**FLORIANÓPOLIS**

**2007**

**Isabel Jasinski**

**DO PENSAMENTO À FICÇÃO NO EXÍLIO DE FRANCISCO AYALA**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Literatura.**

**Orientador:** Prof. Raul Antelo, Dr.

**Florianópolis, 2007**

*A Gertrudes, Adam e Luis,  
por me apoiarem  
nesta viagem.*

*O jogo é o indefinível, o que o pensamento não pode conceber. Bataille*

## RESUMO

*Do pensamento à ficção* quer expressar um trânsito na obra de Francisco Ayala, que começa com o exílio na América em 1939 e se estende ao exercício intelectual do escritor espanhol nesse período. Representante de um pensamento liberal que se fundamenta no conhecimento racional e historicista, desenvolvido no campo da sociologia e da política, ele atua no meio argentino e latino-americano em geral através de artigos publicados em revistas e jornais, livros teóricos e traduções. Seu trabalho busca refletir sobre os acontecimentos históricos da primeira metade do século XX e do pós-guerra no contexto mundial de crise da modernidade, com o objetivo de compreender as mudanças sociais e situar o papel da elite letrada frente às urgências da sociedade de massas, observando como o estado das letras se viu sitiado pelo avanço das imagens dos meios de comunicação. O exílio coloca Ayala frente a uma realidade emergente e descentrada nos países por onde andou. Isso alimenta um desvio gradual da atividade sociológica para uma dedicação literária predominante. Ao final do exílio, na década de 70, e das viagens que esse período proporcionou, ele acaba por incorporar as imagens às letras e, mesmo mantendo a consciência do seu *eu*, experimenta as possibilidades de ser *outros* através da narrativa ficcional. Esse processo caracteriza um avanço sobre os limites do pensamento modernista, envolvendo Francisco Ayala numa situação tardo-moderna por experimentar, nas décadas de 50 e 60, elementos hoje atribuídos ao pós-modernismo.

## ABSTRACT

From thought to fiction it wishes to express a transit in the work of Francisco Ayala, which starts with the exile in America in 1939 and continues towards the intellectual exercise of the Spanish author in this period. Representative of a liberal thought which bases itself in the rational and historicist knowledge, developed in the field of Sociology and of the politics, he acts in the Argentinian and Latin-american as a general rule environment through articles published in magazines and newspapers, theoretical books and translations. His works aims to reflect upon the historical events of the first half of the XX<sup>th</sup> century and of the pos-war period in the world context of the crisis of modernity, with the objective of understanding the social changes and to situate the role of the educated elite as far as the urgencies of the mass society are concerned, noticing how the state of the education has found itself besieged due to the advances of the images of the communication media. The exile puts Ayala facing an emergent reality and decentred from the countries where he had traveled to. This provokes a gradual deviation from the sociological activity to a predominant literary dedication. At the end of the exile, during the 70's, and of the trips, which this period had offered him, he finally incorporates the images into the texts and, even keeping the awareness of his *self*, the author experiences the possibilities of being *others* through the fictional narrative. This process characterizes an advance over the limits of the modernist thought, engaging Francisco Ayala into a late-modern situation for experimenting, during the 50's and the 60's, elements credited to the post-modernism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 1 - DE PASSAGEM PELA MODERNIDADE, O SUJEITO E A LINGUAGEM...</b>	<b>22</b>
<b>1.1 O Tema da Crise da Modernidade .....</b>	<b>22</b>
1.1.1 Modernidade e Pós-Modernismo: Estratos e Rupturas .....	22
1.1.2 Aspectos Históricos e Sociais da Modernidade .....	27
1.1.3 Aspectos Estéticos e Filosóficos da Modernidade .....	32
1.1.4 As Diversas Crises e Situações da Modernidade .....	35
<b>1.2 Sobre a Crise Global e os Movimentos Mundiais: Mundo Hispânico, Europa e Américas .....</b>	<b>39</b>
1.2.1 Vertentes do Modernismo no Mundo Hispânico .....	39
1.2.2 Eixos Relacionais de Tensão: Espanha, Europa; Europa, América .....	44
<b>1.3 Noções da Modernidade Estética .....</b>	<b>50</b>
1.3.1 Tópicos sobre Estética Moderna e Estéticas Clássica e Nacional .....	50
1.3.2 Traços Relacionados à Modernidade Estética: Autonomia, Temporalidade, Inovação e Contingência .....	54
1.3.3 Ciclos da Modernidade Estética .....	60
<b>1.4 Notas sobre Formas de Subjetivação na Modernidade Estética .....</b>	<b>68</b>
1.4.1 Apontamentos Históricos .....	68
1.4.2 Alguns Ângulos de Subjetividade da Narrativa .....	72
<b>1.5 Reflexões Sobre a Crise do Sujeito e sua Expressão .....</b>	<b>76</b>
1.5.1 Em Torno a Formas de Subjetividade Moderna .....	76
1.5.2 Apontamentos sobre o Sujeito Histórico, a Reação ao Eu Condicionado e o Sujeito Construído .....	81
1.5.3 Aspectos relativos ao Sujeito Centrado/Descentrado e à Dissolução do Sujeito .....	87
<b>1.6 Considerações sobre a Linguagem e Decorrências da Passagem Crítica pela Subjetividade .....</b>	<b>96</b>
1.6.1 A Respeito de Linguagem, Autonomia e Representação .....	96
1.6.2 Breves Apontamentos sobre a Destituição da Linguagem .....	104

## **CAPÍTULO 2 - PENSAMENTO E CRÍTICA: A CONFORMAÇÃO DO *EU* EM FRANCISCO AYALA**

<b>2.1 Postulados da Filosofia e do Existencialismo: em Torno ao <i>Ser</i></b>	111
2.1.1 Redes de Pensamento e Ação, uma Leitura	111
2.1.1.1 Notas sobre o pensamento na modernidade	111
2.1.1.2 Debates em torno aos elementos conceitual e histórico do pensamento	115
2.1.1.3 Possíveis conexões entre razão e história: o pensamento existencial hispânico	121
2.1.1.4 Entre a razão e a vida: dobraduras de sentido em Ayala	125
2.1.2 Tópicos sobre o Racionalismo: uma Construção de Identidade	129
2.1.2.1 Aspectos da crítica do racionalismo: historicismo, irracionalismo, relativismo	132
2.1.3 Considerações sobre Razão e Espírito	136
2.1.4 Apontamentos sobre Ser e Tempo: Parâmetros da Existência	142
2.1.4.1 Sobre a decadência da tradição: espaço da memória, consciência da morte e existência	142
2.1.4.2 Debates em relação ao historicismo	152
<b>2.2 Humanismo e Sociologia: em Torno ao <i>Homem</i></b>	156
2.2.1 Humanismo cristão, Fundamentos do <i>Eu</i> e do <i>Outro</i>	156
2.2.2 Apontamentos sobre Liberdade e Liberalismo	162
2.2.3 Europa (Espanha), Américas (Hispano-América), uma Comunidade?	167
2.2.3.1 Observações sobre o dualismo espanhol	167
2.2.3.2 Formas de interação entre a Europa e as Américas	172
2.2.3.3 Questões a respeito de uma comunidade ambígua	176
2.2.4 Sobre Alguns Princípios e Valores na Obra de Ayala	183
2.2.5 Reflexão sobre a Sociedade: a Cultura de Massas e o Contexto Ocidental	190
2.2.5.1 Referências sociais na Espanha e nas Américas	200
2.2.5.2 A mudança no pensamento ocidental: minorias <i>versus</i> massas	205
2.2.5.3 Tópicos sobre Sociologia: ciência, técnica, nação, história	230



### **CAPÍTULO 3 - ARTICULAÇÕES DO EXÍLIO E DA PERCEPÇÃO NÔMADE:**

<b>DESLOCAMENTO DO <i>EU</i></b> .....	252
<b>3.1 Notas sobre o Exílio e o Sentimento Moderno</b> .....	252
3.1.1 Ser um Entre a Massa: <i>Homo Sacer</i> e a Condição Política da Exclusão Inclusiva .....	252
3.1.2 Condição dos Exilados: Variações sobre um Tema .....	261
3.1.3 Exílio de Ayala: Busca da Comunidade e Destituição das Certezas .....	272
3.1.4 Tradução e Exílio: a Sobrevivência do Outro.....	284
<b>3.2 Aspectos do Nomadismo e suas Conexões Tardo-Modernas</b> .....	293
3.2.1 Do Centro à Periferia: a Condição de Ex-Cêntrico na República Mundial das Letras ....	293
3.2.2 Sobre alguns Aspectos do Nomadismo como Deslocamento e Desarraigo.....	303
3.2.3 Biblioteca e Viagem, modos de administrar o mundo.....	311
3.2.4 Da Sociologia à Ficção: Busca do Espaço de Impossibilidade do Exílio.....	322
3.2.4.1 Transmutação da percepção intelectual em arte .....	322
3.2.4.2 Uma literatura que também é conhecimento .....	330
3.2.4.3 Reflexão sobre o estatuto da linguagem e a condição da experiência .....	338
3.2.4.4 Questões relacionadas à imagem e à mimese .....	344
3.2.4.5 Apontamentos sobre um <i>eu</i> deslocado .....	350
<b>CONCLUSÃO</b> .....	356
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	360

## INTRODUÇÃO

A insuficiência do pensamento positivista para explicar as coisas do mundo promoveu a concentração das especulações teóricas em torno às questões relativas à peculiaridade do humano, marcando o pensamento do século XX. A partir daí já não se pode falar do ser humano como uma unidade, nem muito menos do humano abstrato como algo determinado e imutável. Ao longo do século, foram muitas as tendências de interpretação da problemática humana em relação à sua origem, suas relações, suas idéias, sua expressão. Em função disso, tiveram grande desenvolvimento saberes como a psicanálise, a sociologia, a antropologia e a filologia. Por outro lado, a filosofia teve muito com que se ocupar para analisar a condição cada vez mais complexa do homem moderno, destacada a partir da sua consciência vital e histórica.

Os acontecimentos que marcaram a primeira metade do século XX, em especial as Guerras Mundiais, reforçaram o questionamento das premissas científicas e balançaram a plêiade de certezas herdadas da sociedade liberal do século XIX, marcado pela exaltação prometeica e pelas construções utópicas, radicalmente diferentes das visões apocalípticas e auto-destrutivas do século seguinte. Com isso, emergiu a noção da fragilidade das estruturas humanas e da ausência de fundamentação de toda lei, porque não corresponde diretamente ao real. O Direito e a estabilidade do Estado moderno, antes considerados garantias adquiridas, viram-se abalados junto a um ideal humanista baseado na visão de mundo européia, de origem racionalista, burguesa e liberal. Com isso, ressaltou-se o vazio inerente a toda regulação dos assuntos humanos e a modernidade do século XX passou a caracterizar-se pela discussão a respeito do elemento não-humano do homem, aquilo que contradiz o modelo humanista, correspondente ao vazio da lei: o irracional, o horror, o abjeto. Tanto o indivíduo, como instância formal, quanto o sujeito, princípio estável, foram conceitos que passaram a ser tratados como processo ou campo de forças plurais no período que Jameson denomina “modernidade tardia”, por pensadores como

Foucault, Deleuze, Agamben ou Derrida, que situaram o ser humano em relação com a sua natureza, a linguagem, ultrapassando os limites formais.

Antes disso, no entanto, a partir de outra perspectiva e como reação à perda das referências ocidentais da existência humana, que configurou a crise da Modernidade, a sociologia propôs a vinculação do homem ao grupo social como forma de explicar a origem dos seus conceitos, problemas e formas de expressão. Se, por um lado, o elemento psíquico contribuiu para avaliar a formulação interna de sentido e a especulação genética ampliou os horizontes de compreensão da cadeia de significados, os estudos sociológicos no século XX buscaram entender a produção de sentido em função de uma estrutura externa de motivos e contexto de experiências. Tal ligação foi estabelecida inicialmente por Hegel ao enfatizar o vínculo do indivíduo com sua comunidade subordinado a uma dinâmica histórica da qual ele é o protagonista. Essa foi a fonte onde bebeu Ortega y Gasset para defender a inscrição da Espanha no corpo cultural europeu: uma entidade ideal de significados culturais que serviam para fixar um sujeito individual desprovido das premissas sólidas do pensamento positivista e cientificista. Ortega encontrou sua identidade na comunidade européia, fundando-a na imagem clássica de universalidade e desenvolvimento da cultura ocidental, da perspectiva germânica, frente às limitações encontradas na situação social espanhola e como reação à deterioração dos pilares liberais diante da sociedade de massas.

Francisco Ayala compartilhou muitas das idéias divulgadas por Ortega em tertúlias, conferências e artigos, como tantos outros intelectuais de sua geração. Ele mesmo se declara “orteguista”, apesar de sua visão analítica e crítica não subordinada totalmente ao pensamento do filósofo espanhol. Entre os tópicos orteguistas tratados por Ayala, é particularmente de nosso interesse, em função do conceito de sujeito, a relação entre o homem excelente, que conforma uma elite dirigente e intelectual, e o homem médio, componente da massa; e a busca e cultivo da idéia de universalismo, situado na perspectiva do humanismo, como busca do elemento comum que suplanta a diferença entre os homens, desenvolvida primeiramente no marco do pensamento

européu e logo no hispânico, como vínculo entre espanhóis e latino-americanos. Colaborador na *Revista de Occidente* a partir de 1927 até 1935 (só voltaria a publicar nesta revista em 1963 e 1965), Ayala viajou para Berlim em 1929 como estudante de Ciências políticas e sociais, tornou-se professor de Direito Político na Universidade Complutense de Madrid e participou ativamente da vida política da II República Espanhola até o final da Guerra Civil, quando se exilou na Argentina, passando a residir em Buenos Aires. Ali se integrou ao corpo intelectual que colaborava em *Sur*, fundada por Victoria Ocampo, uma revista sintomaticamente batizada por Ortega y Gasset e apoiada por Waldo Frank, defensor da idéia de pan-americanismo.

O intercâmbio entre intelectuais argentinos e espanhóis, vinculados à *Revista de Occidente*, é anterior à Guerra Civil e mesmo à República Espanhola, o que aproxima os espanhóis ao grupo de *Sur* por compartilharem a mesma visão europeísta de mundo. Victoria Ocampo e, principalmente, Guillermo de Torre publicavam na revista madrilenha de Ortega desde 1926, junto a muitos outros escritores e intelectuais espanhóis, como Rafael Alberti, Amado Alonso, Enrique Díez-Canedo, Ramón Gómez de la Serna, Max Aub, García Lorca, Vicente Aleixandre, Benjamín Jarnés, Rosa Chacel, por exemplo, e estrangeiros, como Waldo Frank, Max Scheler, Weber, Georg Simmel, Kafka, Huxley, Valéry, Ítalo Svevo, Rilke, Eugene O'Neill, Bertrand Russel, Jung, Einstein, Le Corbusier, e outros. Ortega fazia da sua revista um veículo de divulgação do pensamento modernista e participava, por sua vez, nas publicações periódicas da Argentina, como em *La Nación*. As trocas de idéias entre intelectuais da península e do continente ibero-americano não se realizavam somente através dos textos, mas também pelas conferências promovidas de um lado e outro do oceano por órgãos como a Instituição Cultural Espanhola de Buenos Aires, *Revista de Occidente* ou *Sur*, e outros interessados em cultivar o "hispanismo".

Tendo publicado seus primeiros textos em contexto americano na revista *Síntesis*, de Buenos Aires, em 1929, foi em um desses intercâmbios que Francisco Ayala entrou em contato direto com os escritores argentinos, entre os quais alguns se tornaram seus amigos até a morte, "até a morte deles", afirma ironicamente o

escritor centenário, como foi o caso de Jorge Luis Borges e Ernesto Sábato. Esse primeiro contato facilitou sua integração no meio intelectual portenho, num primeiro instante, uma experiência muito gratificante, segundo ele, porque considera aquele um momento muito elevado da produção criativa argentina e latino-americana, resultado de uma atmosfera literária ativa, independente e intensa. O clima de inovação literária vanguardista e o sentido de “corpo cultural”, pleiteado por pensadores como Henríquez Ureña, exilado na Argentina no mesmo período que Ayala, permitiu o intercâmbio entre vários núcleos intelectuais latino-americanos e europeus. No âmbito de *Sur*, a convicção liberal marcava as atitudes dos cooperadores, relevando as diferenças políticas que acabariam aflorando com o peronismo, a partir da segunda metade da década de 40.

A integração e independência de Ayala no meio intelectual argentino lhe permitiu fundar outra revista, *Realidad*, e continuar colaborando em *Sur* até o final do seu exílio americano nos anos 70. Porém, com a intenção de preservar certo distanciamento que ele acreditava apropriado para um exilado, convidou Francisco Romero, também liberal, para ser o diretor de *Realidad*. Esta revista cumpriu um papel importante, segundo Ayala, porque estabeleceu um intercâmbio entre os intelectuais que tinham permanecido na Espanha franquista e publicavam seus textos em Buenos Aires, mesmo anonimamente, e os que estavam fora, “*era un contacto entre la España oprimida y la España que había salido al exterior*”. Para o escritor espanhol, *Realidad/Revista de Ideas* não era simplesmente um contra-argumento a *Sur*, apesar de apresentar pequenas diferenças com a revista de Ocampo, nem buscava reproduzir o protótipo de *Les Temps Modernes*, criada por Jean Paul Sartre, forte influência sobre o pensamento hispano-americano na época, mas compartilhava o mesmo ambiente intelectual destas revistas.

Em 1945, Francisco Ayala foi convidado a lecionar no Brasil por um ano, como professor de Sociologia. Não chegou a fundar revistas, mas se dedicou a organizar seu *Tratado de Sociologia* a partir de artigos escritos para *La nación*, publicado em 1947 em Buenos Aires. Também estabeleceu contatos com os intelectuais brasi-

leiros, como Manuel Bandeira, Cecília Meireles, Gilberto Freyre, ou naturalizados, como Otto Maria Carpeaux, quem publicou alguns textos em *Realidad* e escreveu sobre o autor espanhol no Suplemento Literário “Letras e Artes” do jornal *A manhã*, do Rio de Janeiro. Como decorrência desse *affair* brasileiro, Ayala traduziu para o espanhol *Memorias de un sargento de milicias* pela Argos da Argentina, em 1946. O Brasil representou para o escritor espanhol uma experiência estimulante, porque contrastava com outras vivências que teve, segundo ele, já que apresentava uma atmosfera cordial, sem segregação, onde tudo era compartilhado. O que não acontecia na Espanha daqueles anos.

Ao chegar em ambiente americano, no final da década de 30, Francisco Ayala era um cientista político, vinculado a uma tradição de pensamento liberal e burguesa, sustentava uma individualidade racionalista fundamentada num conhecimento de raiz hegeliana e calcada por uma visão humanista cristã. A ascendência de Ortega y Gasset sobre o seu pensamento, em virtude da visão historicista oposta ao racionalismo puro das ciências naturalistas do século XIX, acentuou o seu caráter individualista, vinculado a uma identidade cultural europeísta do começo do século XX, levando-o a interpretar as relações circunstanciais do seu *eu*, origem do seu interesse sociológico. Em função desse vínculo, seus sujeitos ficcionais se constituíram conscientemente como indivíduos dentro de uma dinâmica de relações sociais. Ao vir exilado para a América, Ayala trouxe consigo a visão sociológico-política e o aspecto historicista da filosofia culturalista que ofereceu a uma sociedade aberta aos conhecimentos produzidos no contexto cultural europeu, apesar desse interesse representar uma busca de afirmação nacional e uma tensão dissimulada quanto à desigualdade dos americanos em relação aos centros europeus de produção cultural, no caso da Argentina. O período do exílio, porém, permitiu a Ayala uma mudança na forma de tratamento das coisas da realidade, mitigando o pensamento epistemológico para forjar-se diante da experiência vital do contato com realidades massivas emergentes em sociedades incipientes, como a Argentina e o Brasil, sem o peso histórico do conhecimento teórico. Partindo de uma

linha de segmentaridade dura, a do grande relato sociológico, com o exílio, passou a desenvolver micro-fissuras nesse relato por meio da ficção, aprimorando uma linha maleável quando criou personagens forjados na experiência corriqueira do presente, sem remeter à tradição do “Grande Homem”. Contribuiu para isso o fato de que a literatura é capaz de integrar diversas formas de conhecimento específicas ou abstratas, como a sociologia, mas também a filosofia, a psicologia e a história.

É significativo o fato de Ayala responder ao questionamento de que ele não estava mais se dedicando aos estudos teóricos, no prólogo à edição de 1968 do *Tratado de Sociología*, considerando que suas obras literárias estavam intimamente relacionadas com seus interesses sociológicos.

*La tendencia a explicar las manifestaciones del pensamiento y, en general, los contenidos de la conciencia a través de, por ejemplo, mentalidades consolidadas o del plexo de las circunstancias desde las cuales actúa el sujeto, empuja de manera imperceptible a diluir la conciencia misma en tales circunstancias, considerándola acaso como un mero centro de imputación o como un aparato de conexiones, que recibe y transmite, una vez transformados, estímulos de diversas procedencias./ Piérdese de vista con eso que la conciencia, aun estrechamente condicionada por el emplazamiento temporal que la obliga su condición humana, no dejará nunca de ser el núcleo activo que se dirige hacia el mundo para tomar conocimiento, tanto como para dejar sentir sobre él los efectos de la voluntad./ Una vez más, y de manera especial, volvemos a encontrar aquí al espíritu realizándose sobre el material contingente de la Historia: ninguna de sus manifestaciones dejará de ser históricamente explicable, ni de tomar cuerpo y revestir forma en una realidad por entero perteneciente al mundo histórico; pero el impulso inicial, la operación misma en su pura actualidad, quedará siempre fuera del orden de tales explicaciones (AYALA, 1984, p.535)*

Nossa hipótese é que a experiência vital do exílio o leva a abandonar gradualmente, entre princípios dos anos 40 e princípios dos 70, o pensamento teórico ao qual se dedicava desde os anos 30, para centrar-se na criação ficcional (além da crítica literária) como forma de consciência existencial, de compreensão do seu *eu* plural. Buscaremos comprovar se esta experiência o leva a forjar um novo sentido do sujeito, próxima à compreensão deste como processo, segundo as contribuições teóricas de Deleuze, Guattari, Agamben e Derrida, entre outros, superando um sentido humanista tradicional em favor de uma perspectiva de disseminação do *eu*

num âmbito diversificado. Na nossa opinião, apesar de ter escrito ficção antes do exílio, o sujeito histórico ayaliano deixou de ser analítico ao longo deste período de errância para ser criador, aquele que vive o “impulso inicial”. Para nós, a ficção toma corpo ali onde não há projeção histórica do sujeito social, mas a pura realização da consciência como fluidez e devir, por isso Ayala acaba preferindo a narrativa ficcional aos estudos científicos.

O exílio foi uma marca indelével que se manifestou na sua produção, principalmente a partir dos anos 50 até *El jardín de las delicias*, limite do *corpus* ficcional desta pesquisa, relacionada a uma cada vez maior fragmentação discursiva resultante de uma dinâmica vital e da noção de fugacidade da vida. Essa nova percepção se vincula à viagem e ao encontro, manifestando-se com a publicação de textos relacionados a banalidades da experiência do sujeito e à memória da infância, com a perda da racionalidade e da erudição, com a dedicação a textos ficcionais em detrimento dos científicos, resultante de uma experiência nômade. A idéia de nomadismo funcionará, portanto, como chave para avaliar essa dinâmica intelectual procedente, ao nosso ver, de um deslocamento corporal que articula o processo do sujeito e a transcendência do *eu* estável para mostrar que ele tem uma infinidade de facetas. Diante da segurança modernista emerge o pensamento da mudança que destaca o ser em perpétuo devir, remontando à noção de existência como *ek-sistere*, saída de si, partida, abertura a um outro.

O exílio permite viver a experiência do desprendimento e da imprevisão, que propõe experimentar outras realidades e formas de vida, dar voz a um potencial desconhecido do eu. A experimentação vital do outro, relacionada à ficção, contudo, pode estar vinculada ao aspecto social da realidade. Como acontece na criação ayaliana, seu mundo ficcional se funda sobre as relações sociais que amparam seus narradores e seus personagens enquanto singularidades que estabelecem intercâmbios e idéias sobre o mundo, baseadas no indivíduo e no grupo social em que ele se inscreve. Essa existência desterritorializada corresponde tanto ao *habitus* conciliatório de Tomás de Aquino, enquanto acomodação ao que é estranho até torná-lo familiar,



relacionada à capacidade de observação e assimilação do escritor, quanto ao *habitus* fenomenológico husserliano ligado à constância e permanência do eu na sua esfera própria, remetendo à fidelidade aos postulados modernistas: a individualidade, a cumplicidade do sujeito e da linguagem, a autonomia das artes, a prerrogativa da história e da experiência, a autenticidade.

Dentro da dinâmica ficcional, ao *habitus* se soma a rememoração, que une o destino pessoal ao coletivo e configura paradoxalmente uma liberdade ante a história herdada para afrontá-la, apropriando-se dela. Para alguns críticos, a imagem do homem que Ayala projeta provém de noções ecléticas, de um existencialismo penetrado de mitologia judeu-cristã, revelando um homem dividido e conflituoso constituído por uma relação dialética eu/outro. Consideramos que esse binarismo deixa de existir no momento em que o eu se confunde com o outro e já não se sabe se a primeira pessoa narrativa corresponde à voz autoral ou a uma invenção, um procedimento que se torna muito evidente em *El jardín de las delicias*. A narrativa em primeira pessoa provê máscaras diversas e são muitos os relatos que contém ao menos um narrador que oferece, em diversas medidas, uma representação ficcional do autor.

Tragicomedia de un hombre sin espíritu; *el prólogo* a Los usurpadores y dos de sus selecciones, “San Juan de Dios” y “El hechizado”; *el proemio y cuatro de los cinco cuentos* en La cabeza del cordero; *el cuento titular* de Historia de macacos, más “Las barbas del capitán”, “Un cuento de Maupassant” y “Un colega desconocido”; Muertes de perro; El fondo del vaso; *la introducción* a El rapto; *el cuento* “El pez” y todas las selecciones de “Días felices” en El jardín de las delicias (IRIZARRY, 1977, p.328).

Nosso interesse não será buscar elementos autorais nas elaborações literárias, ao contrário, queremos entender em que medida esse eu ayaliano, princípio formal do indivíduo e estável do sujeito, corroborado pelo seu pensamento teórico-crítico e concretizado em livros e ensaios, torna-se um sujeito plural em processo na produção ficcional. Mesmo partindo de uma identidade racionalmente definida, e defendida, propomos verificar se o contato com outras realidades, por meio da viagem, além de

incrementar o retorno à ficção como forma de experimentar um outro do eu, resultou em um deslocamento da *persona*, deixando de opor-se simplesmente ao outro, mas sendo esse outro ficcionalmente.

Ao acompanhar a participação intelectual de Francisco Ayala na primeira etapa do exílio, em sua residência na Argentina de 1939 a 44 e de 1946 a 49, e no Brasil em 1945, observamos que sua contribuição foi teórica, principal mas não exclusivamente, no campo da sociologia e da política. A crítica literária e a publicação ficcional, retomando uma atividade simultânea que já exercia antes da Guerra Civil, na *Revista de Occidente* e na *Gaceta Literaria*, em Madrid, intensificou-se a partir do final da década de 40. Os textos narrativos que publicou em *Sur*, nesse período, “Diálogo de los muertos” (1939), “El loco de fe y el pecador” (1942), “La campana de Huesca” (1943), “El mensaje” (1948), retomam tópicos relativos a referências culturais da península. A maioria dos contos publicados na época passa a fazer parte de *Los usurpadores* e *La cabeza del cordero*, publicados em 1949, o primeiro tratando de temas históricos e o segundo, da Guerra Espanhola.

Se as primeiras obras literárias de Ayala publicadas na Argentina serviram como uma espécie de exorcismo de questões mal digeridas a respeito de experiências anteriores, ainda que se projetem sobre aspectos humanos mais amplos, a partir de *Historia de macacos*, de 1952, seus contos se voltam para outros ambientes, situados na periferia, concentrando-se nas relações humanas e suas singularidades. Um exemplo é “Encuentro”, que tem como espaço a cidade de Buenos Aires e retoma elementos que caracterizam o contexto bonaerense, como a linguagem e suas referências de significado, mas também a situação social dos personagens, degradados em comparação a um passado idealizado. “*The last supper*” se localiza em Nova Iorque e enfatiza a mentalidade capitalista da sociedade de consumo que banaliza ícones sagrados da civilização ocidental européia. “El colega desconocido” e, antes, “El hechizado”, revelam ecos do estilo borgiano ao contar uma história presenciada ou lida a partir de fontes duvidosas. Nos romances *Muertes de perro* e *El fondo del vaso*, o espaço literário não é concreto, mas o ambiente sim, e as

referências de significado correspondem a antecedentes históricos e culturais da América Latina, como o coronelismo, o que é reconhecido pelo autor. *El jardín de las delicias*, além de textos narrados em primeira pessoa com um tom autobiográfico, inclui contos variados que remetem a situações e personagens triviais, em lugares diferentes, através da linguagem jornalística e do diálogo, além de outros registros de significado, como as imagens de obras artísticas, fotos e fac-símiles de textos antigos, que complementam a escrita literária e ajudam a compor um conjunto fragmentado.

Para o escritor, tudo ajuda a constituir a experiência da pessoa, que é única, e a expressão dessa experiência obedece a um desenvolvimento interno relacionado à mentalidade geracional, não aos determinantes de uma escola. Essa relação não é institucional, mas histórica e expressiva nascida do intercâmbio de idéias. Por isso, não concorda em afirmar que sua obra é realista, porque considera que o realismo obedece a certos postulados e princípios pré-definidos. A partir desse dado se pode deduzir uma vinculação existencialista do autor que apresenta muitas vezes a consciência da morte como fim, origem do *hic et nunc*, presença de um nada que oprime o ser humano no limiar da vida e contradiz a estabilidade do ser. Isso justifica o desejo de supressão da morte, partindo da noção de fugacidade da vida. A ficção, no caso de Ayala, representaria o desejo da intemporalidade? Então deixaria de caracterizar a busca de fusão com o outro, mas seria a sublimação do humano, não como diferença e sim como identidade, reforçando o humanismo ocidental e o racionalismo teórico, e colocando por terra nossa hipótese. Não obstante, para comprová-lo, aceitamos o risco.

Somente estando de acordo com a idéia de sublimação do humano, na busca da universalidade e eternidade, é que se pôde afirmar a ascendência do intelectual sobre a massa. De fato, ao longo dos anos 40, em *Razón del mundo* (1944) por exemplo, Ayala reivindicou o papel das minorias intelectuais como garantia de preservação, ou melhor, recuperação dos valores da civilização ocidental que estavam se perdendo frente à ameaça do irracionalismo e da massificação, representados pelos totalitarismos e pela publicidade. Em sua análise das relações entre inteligência e poder, defendeu

a colaboração entre inteligência crítica e vontade de ação, elementos fundadores do individualismo europeu de origem socrática e cristã, respectivamente. Isso remete à idéia de salvação que, segundo essa perspectiva, seria própria das minorias intelectuais: ainda que não estivesse a seu alcance o poder de mudar o curso da história, estaria o de orientar as massas incultas. Porém, tornou-se questionável a defesa de uma verdade que se vinculava a um ideário conectado a certo indivíduo social, grupo ou pessoa, que tinha, por sua vez, o poder de sustentá-la, posto que se evidenciou que a “verdade” era uma interpretação, uma construção mantida por um campo de forças e, portanto, um evento singular e relativo.

As premissas de compromisso e responsabilidade do intelectual foram ativas para Ayala desde princípios da sua carreira, a meados dos anos 30, conforme o demonstra sua dedicação à República espanhola como cientista político e funcionário do Estado em cargos diplomáticos. Sempre foi convicto dos ideais liberais e democráticos, mas nunca se envolveu em política partidista ou em causas ideológicas, mantendo uma postura crítica e desinteressada, dentro do possível, frente às correntes políticas da sua época, como aconselha o ideal orteguista. Em sua obra não aparecem contradições, vacilações ou mudanças político-ideológicas radicais, diz Thomas Mermall, nenhuma crise de consciência, o que talvez tenha levado Aníbal Sánchez Reulet a qualificar sua produção, referindo-se a *El problema del liberalismo* (1941), como resultado de uma “fría inteligencia que le es habitual”. Herdeiro do pensamento historicista, como Ortega, Heidegger, Mannheim, Simmel, Scheler, e outros, a sociologia serviu-lhe como instrumento teórico e metodológico para refletir sobre a realidade do seu tempo, no contexto da sociedade de massas, de onde surgiram os problemas que aborda em seus ensaios e obras literárias: “*sociología y ficción, son en realidad dos modos de contemplar la comedia humana, bucear su fondo, desenmascarar sus nexos superficiales, penetrar en sus resortes íntimos*”, disse Mermall.

Pelo volume de sua produção, em quantidade, mas também em extensão e profundidade, e pelo círculo de suas relações, alguns críticos, como Andrés Amorós e Mariano Baquero Goyanes, consideram Francisco Ayala um clássico em vida da

literatura espanhola contemporânea. Essa idéia se vê respaldada pelas publicações de compêndios teóricos, não somente o *Tratado de sociología* (1947), mas também de conjuntos de estudos literários como *Los ensayos: teoría y crítica literarias*, de 1972, apoiada, além disso, pela publicação de suas *Obras narrativas completas* já em 1969 e do seu livro de memórias, *Recuerdos y olvidos*, nos anos 80.

*Francisco Ayala se singulariza también por la pluralidad de sus aptitudes: sociólogo, ensayista, catedrático de Derecho Político en España, profesor de literatura española en los Estados Unidos, crítico literario, narrador... Se trata de una personalidad de múltiples facetas, todas ellas de indudable categoría. Para el familiarizado con sus obras, además, la unidad profunda que enlaza todas esas actividades no resulta difícil de percibir. Francisco Ayala es un auténtico intelectual. Su curiosidad está siempre abierta a la realidad que le rodea, a los fenómenos del mundo contemporáneo (AMORÓS, 1973, p.8).*

Não obstante, o objetivo do nosso trabalho é ultrapassar a crítica historicista para inscrevê-lo no marco da crítica cultural, oferecendo para a pesquisa sobre Ayala um parâmetro teórico diferenciado. Não se restringindo às condições históricas de produção dos textos, nem à análise exclusiva das obras literárias, mas buscando uma reflexão especificamente literária também atenta às redes de pensamento e condições históricas que sustentaram esses escritos. Essa perspectiva teórica responde à percepção que Jameson identificou como “ontologia do presente”, relacionada à impossibilidade de não periodizar, à inviabilidade de representar o sujeito e à visão da modernidade como categoria narrativa. A obra de Ayala produzida durante o exílio, no nosso ponto de vista, se situa no limiar dessa passagem que encontra a expressão na vivência do presente viabilizada pela leitura, leitura de mundo.

Sociologia, ficção, crítica e tradução foram campos de sua atividade sintonizada com pressupostos teóricos e ideológicos muito concretos, criadores de valores, que pretendemos aprofundar em um capítulo dedicado à formação desse intelectual e à ascendência de outros pensadores sobre seu ponto de vista crítico. A configuração do sujeito plural e sua expressão serão objetos de uma reflexão que buscará fundamentar a análise do seu pensamento moderno e da sua *praxis* literária com as idéias que Jameson, Calinescu, Gonzalo Navajas, Bataille, Deleuze e Guattari,

Adorno e Horkheimer, Derrida e Agamben, entre outros, propuseram em torno ao contexto de crise da modernidade, relacionado à dissolução do sujeito e à definição de “modernidade tardia”. Finalmente, com o apoio desse conjunto teórico e metodológico, buscaremos analisar a influência que a experiência da viagem, oportunizada pelo exílio, possa haver exercido sobre a orientação da produção intelectual de Francisco Ayala, sob o filtro conceptual do nomadismo associado à idéia de deslocamento.

Com as idéias muito claras, a expressão incisiva e a produção constante, parece não haver brecha por onde se vislumbre um rompimento no pensamento de Ayala, mas suspeitamos que esse rompimento com o referencial da modernidade tenha sido disfarçado pelas máscaras que representaram seus personagens, pelas imagens que elas projetaram através de seus rostos. Na vida sim, o rompimento foi brusco. Na obra, terá sido um abandono, deixando-se levar cada vez mais pelas vicissitudes da vida? Nesse caminho, vida e obra acabam se confundindo, como nos contos de *El jardín de las delicias*.

## CAPÍTULO 1

### DE PASSAGEM PELA MODERNIDADE, O SUJEITO E A LINGUAGEM

#### 1.1 O Tema da Crise da Modernidade

##### 1.1.1 Modernidade e Pós-Modernismo: Estratos e Rupturas

"Crise" foi um tópico recorrente nas discussões em torno à Modernidade, intensificado ao longo do século XX, a ponto de ser uma noção fundida ao seu processo de compreensão. A dinâmica da ruptura é crucial para o significado específico de "moderno" que se transmitiu até hoje, lembra Jameson (2004, p.25.), e ruptura, nos termos da reflexão que propomos, pressupõe um estado de crise. O questionamento dos estamentos racionalistas e burgueses da Modernidade se incrementou a partir do século XIX com as questões em torno ao homem levantadas por Nietzsche, com o questionamento marxista dos valores burgueses e com as pesquisas freudianas sobre a complexidade do *eu*, projetando-se em todos os campos sociais. O interesse pelos estudos do ser humano se chocou com os paradigmas universalizantes de unicidade e homogeneidade, em vigor no período anterior. Essa dimensão da crise se evidenciou nas Artes, na Filosofia e na Sociologia.

Assim como o racionalismo do *cogito* cartesiano contrariava as concepções secularizadas do pensamento medieval, o historicismo relativizou as noções fechadas e imutáveis da Razão, trazendo, do passado absoluto e senhorial para a imediatez insegura do presente, outra percepção do ser humano, mais vitalista. Primeiramente, a experiência do avanço histórico foi vista com negatividade, num sentido apocalíptico de degradação inexorável, por intelectuais como Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer, por exemplo, e também por Unamuno, Baroja e Ortega, no âmbito espanhol. Posteriormente, desvinculada do passado progenitor com vistas ao futuro, a experiência passou a representar a possibilidade de criar livremente, de transformar, de progredir, a crise passou a ter um sentido dinâmico para o pensamento vanguardista.

*Rechazo, crítica y transfiguración voluntarista de la crisis son formas diferentes de aproximación a un hecho general. Esas propuestas no concluyen el proceso de reflexión en torno a la crisis porque [...] el proyecto moderno lleva la crisis – el autocuestionamiento y la autonegación – como un componente constitutivo de sí mismo: la modernidad no existe sin el autoanálisis y la crítica propias. Por esa razón, en nuestro momento, el discurso en torno al declive de paradigmas sigue siendo determinante (NAVAJAS, 2004, p.69, 70).*

Para Calinescu (2003, p.130), tanto quanto para Gonzalo Navajas, num sentido amplo, a Modernidade poder ser considerada uma "cultura de crise". Porém, a crise foi trivializada enquanto elemento produtivo, principalmente no sentido de ruptura dentro do campo das artes, enfraquecendo o caráter de impacto e mudança proposto pelas vanguardas. Isso acentuou outros aspectos da crise geral, a decaída das ideologias, das utopias e dos valores, projetados sobre a tela da permissividade no mundo pluralista (p.150-151), onde coexistem vários paradigmas divergentes da Modernidade, entende Navajas.

O período apocalíptico da crise se acentuou com a Primeira Guerra Mundial, quando se desestruturou definitivamente o modelo liberal de civilização europeia do século XIX e o referencial positivista e materialista. O processo cultural europeu, visto como hegemônico porque fundado sobre o passado clássico do ocidente, estabeleceu uma hierarquia de valores e uma concepção continuista e linear do tempo, definidores de uma identidade comum apesar das diferenças nacionais, que consideravam outros processos culturais como secundários. Porém, com a Segunda Grande Guerra, o eixo cultural de produção se deslocou definitivamente para os Estados Unidos sobre os escombros do paradigma europeu de civilização, forçando uma mudança política mundial e uma revisão profunda de conceitos. Com isso, prevaleceu o modelo cultural da sociedade de massas, incompatível com as hierarquias, a alta cultura, o espírito nacional hegeliano e os valores universais.

De modo que a crise, num amplo sentido, foi um dos temas mais discutidos no século passado, principalmente nos anos próximos às grandes guerras. Escritores de variados pontos de vista refletiram sobre a idéia de crise, entre eles Benda, Peguy, Mannheim, Husserl, Arendt, T. S. Eliot, Thomas Mann, Ortega e Francisco



Ayala. No campo da sociologia, Mannheim considerou que essa crítica de idéias e valores só podia se realizar num mundo que sofria rápidas e profundas modificações, albergando pontos de vista contraditórios, cuja relatividade produzia a tensão político-social. Ayala também entendeu a crise como resultado da precipitação vertiginosa das mudanças históricas, compartilhando essa idéia, já existente na teorias de Michelet e Burkhardt, com Eduardo Mallea, segundo Thomas Mermall (1983, p.167-168). Porém, focalizou sua análise na crise social como resultado da busca de formas de organização correspondentes ao desenvolvimento da técnica e da economia, produzido pela atividade humana. Num sentido catastrófico, para Ayala, crise também significou a ascensão do "irracionalismo" nas formas da sociedade de consumo e do nacionalismo. Dessa perspectiva, como irracionalismo e malignidade, a crise ficou evidenciada pelo fascismo, sendo a Segunda Grande Guerra seu auge. Esse sentido trágico e negativista, apocalíptico e catastrófico da história fundamentou a idéia de Pós-modernismo de Arnold Toynbee, conforme veremos adiante.

Para deixar o campo aberto para o debate, basta dizer que, dessa experiência traumática e esperançosa da crise, do campo de concentração e do exílio, surgiram algumas evidências que embasam as atuais reflexões a respeito do ser, tanto da perspectiva estética quanto da história ou do pensamento sociológico de esquerda, conforme se observa na reflexão de Alain Badiou (1994, p.50): "o evento é indecível. O sujeito está ligado ao indiscernível. A própria verdade é genérica, intotalizável. E o ponto de detenção de sua potência é inominável". É uma forma de percepção da espacialidade da *khôra*, que abordaremos na seqüência.

A aceitação dos limites do evento, do sujeito e da verdade, porém, não estava muito clara para os intelectuais que refletiam sobre a crise na primeira metade do século XX. Em *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset (1983, p.168) entende que seu mundo contemporâneo tinha perdido todas as referências de valor, encontrava-se à deriva, apesar de contar com mais meios, mais saber e mais técnicas para a ação. O que estava em questão da época era a crise da razão

totalizante e todos os estratos vinculados a ela, que aspiravam aos valores de verdade e universalidade. Para os intelectuais dessa época, entre eles Ayala, ou Sartre, por exemplo, a grande crise estava na perda desses paradigmas. Essa foi a crise dos grandes relatos ou metanarrativas identificada por Lyotard em *A condição pós-moderna*, uma desconfiança do estatuto de realidade, das relações entre linguagem e realidade, e das construções logocêntricas que produziram uma metafísica e uma hermenêutica dos grandes discursos, observa Pozuelo Yvancos (2004, p.42), derivados da Ilustração e conformes ao paradigma cristão. Os grandes relatos, relativo aos projetos modernos, têm em comum a noção de finalidade universal, comenta Calinescu citando Lyotard, por isso o Cristianismo também se caracteriza por ser um projeto moderno, ligado à finalidade da salvação.

*Todos los grandes "relatos de emancipación" de la modernidad son esencialmente variaciones secularizadas del paradigma cristiano: la metanarrativa del progreso de la Ilustración a través del conocimiento, mediante la cual la humanidad será emancipada de la malvada ignorancia; el especulativo relato hegeliano de la emancipación de la mente o "Geist" de la autoalienación a través de la dialéctica; el relato marxista de la emancipación del hombre de la exploración a través de la lucha revolucionaria del proletariado, y el relato capitalista de la emancipación de la humanidad de la pobreza a través del mercado, esto es, a través de la intervención de la "mano invisible" de Adam Smith, que crea una armonía universal a partir de innumerables y conflictivos intereses personales. Pero tales metanarrativas (ideológicas) modernas han perdido su credibilidad (CALINESCU, 2003, p.269).*

Para o autor, a crise do cristianismo como grande relato começou durante o século XVIII, no mesmo período em que Nietzsche identificou o surgimento dos primeiros traços da modernidade. Por outro lado, Ayala entendeu a crise europeia como uma crise mundial de valores e princípios, no âmbito do cristianismo, derrubados em sua especificidade cultural, mas salvaguardados da queda definitiva pela sua universalidade. Em decorrência, ela também estava associada a uma crise do humanismo e seu sentido histórico (AYALA, 1959b, p.117). Com a crítica do cristianismo e da modernidade, falou-se muito no "fim da história" como ruptura e diferença (em Foucault, por exemplo), posto que o historicismo foi uma criação

moderna, relacionada à continuidade, à identidade, à semelhança, ao sentido e ao conhecimento. Em meados do século XX, essa crise do sentido e da identidade se manifestou no pensamento existencialista, porém sem superar a compreensão historicista. Relacionado a isso, também podemos referir a uma crise do *logos*, das ideologias e das utopias, em que predomina um relativismo axiológico generalizado, contra os juízos de valor. Foi nesse sentido que Mannheim identificou um colapso da confiança no pensamento, vinculado à noção de ascendência do inconsciente e do interesse que o orienta e atribui valores às coisas (MANNHEIM, 1952, p.38-39). Definem-se deste modo as várias nuances da crise geral da modernidade.

Os estratos onde se detectou a crise foram os eixos que garantiram o poder epistemológico do paradigma moderno de conhecimento por mais de dois séculos, principalmente o *logos* analítico e a noção de tempo linear progressivo e irreversível. A modernidade representou um âmbito conceitual estável onde se desenvolveu o discurso cultural europeu com tamanha força que chegou a ser considerado universal e incontestável. Com a crítica da modernidade, apontando para seu caráter destrutivo e corrompido, viu-se que a razão universal conduziu a formas de dominação totalitária e a historicidade levou à desvalorização da temporalidade subjetiva e das diferenças. Na virada do século XIX ao XX, e definitivamente a partir de 1945, esses parâmetros de valor foram postos em questão para avaliar seus erros e insuficiências. No entanto, após considerar esses aspectos, Gonzalo Navajas propõe outra visão da modernidade, não como o fim do projeto ocidental fundamentado na caída da razão e da história, nem como a causa das tragédias vividas ao longo do século XX.

*La modernidad se percibe más bien como un paradigma de comprensión sin límites definidos, receptiva a los cambios y la ampliación de su repertorio de opciones. Esta es, por tanto, mi primera premisa inicial: la crisis de la modernidad es una crisis metódica y preceptiva, elegida deliberadamente como procedimiento para prevenir la posibilidad de un hermetismo cognitivo exclusivizante (NAVAJAS, 2004, p.117).*

Desta maneira, estabelece a crise como um processo entranhado na modernidade, reforçando a idéia exposta por Pascale Casanova de que a modernidade é, por definição, um princípio inestável, cujas diferenças dependem do conhecimento das últimas inovações (CASANOVA, 2001, p.126). Essa instabilidade, por outro lado, abre a possibilidade de entender a descentralização pós-moderna como viável dentro da modernidade. A modernidade é boa porque é pós-moderna, diz Jameson (2004, p.40): *"el tropo de la 'modernidad' siempre es, de un modo u outro, una reescritura, un desplazamiento vigoroso de anteriores paradigmas narrativos"*. Ainda que seja menos revolucionário que as etapas anteriores, o pós-modernismo, também o modernismo posterior de Kermode, vem a postular que a modernidade é uma "tradição contra si mesma", analisa Calinescu, estabelecendo a ruptura como sua força motriz (CALINESCU, 2003, p.139). Porém, dentro da compreensão de Pozuelo Yvancos, mencionando a Vattimo, o moderno estaria associado a um sentido da história seja como progresso ou como revolução, para as vanguardas, em contraposição à perda desse sentido para o pós-modernismo. No final do século XX, falta a convicção de poder intervir na realidade e conduzir a história, *"en gran parte porque la noción misma de realidad y de ciencia y algunas ideas parejas como la de desarrollo industrial y nueva sociedad política etc., están en crisis"* (POZUELO YVANCOS, 2004, p.41). A crise, portanto, é um tópico comum a todas as discussões relativas à modernidade.

### 1.1.2 Aspectos Históricos e Sociais da Modernidade

O termo "moderno" há tempos ronda o pensamento e os debates em torno da humanidade, praticamente desde que começou a civilização ocidental com o cristianismo. A divisão entre três eras, Antigüidade, Idade Média e Modernidade, teve sua origem no Renascimento, sendo a última considerada aí como um período de retorno à luz, relativo à primeira era, após uma fase de obscuridade. Não obstante, "moderno" adquiriu valor conceitual e histórico a partir da *Querelle des*

*Anciens et des Modernes*, surgida nos séculos XVI e XVII, com a discussão filosófica e científica da qual participaram Montaigne, Bacon e Decartes, entre outros, que liberou o pensamento da dominação escolástica medieval e do classicismo promovido pelo Renascimento. Porém, como observa Matei Calinescu, os "modernos" não haviam negado os "antigos", principalmente no campo estético (CALINESCU, 2003, p.46). A noção de que eram como "anões em ombros de gigantes" ainda prevalecia, admitindo que o conhecimento moderno se constrói sobre o conhecimento do passado, mas que, no seu limite, sabe mais e melhor. Após esse momento, desfeita a *querelle*, lembra Jameson, prevaleceu a consciência de que o passado e a Antigüidade não são superiores ou inferiores, mas apenas diferentes, deste modo nasceu o conceito de "clássico" e a noção de historicidade (JAMESON, 2004, p.29). A filosofia da razão e do progresso, por outro lado, desenvolveu-se nos séculos XVII e XVIII e a idéia de "modernidade" perdeu sua neutralidade primitiva até o final do período da Ilustração, estabelecendo um conflito aberto com a religião e associando "moderno" com "livre-pensador". Nesse caminho de desenvolvimento da modernidade como um movimento laico, histórico e diferencial, no século XIX aprofundaram-se os fenômenos de formação dos Estados europeus, das diversas línguas e literaturas, começados no Renascimento, a partir de lutas políticas e em correlação com o conceito de Nação. Desta maneira, o desenvolvimento da História e da Literatura passou a se subordinar às condições ideológicas e políticas das diferentes nações, no âmbito europeu, vinculadas à realização universal do Espírito hegeliano. A quebra dos quadros nacionais no século XX representou um dos fatores da crise da modernidade, entende Ayala, delineando-se uma nova conformação supra-nacional que obedeceu a fatores econômicos, antes que políticos (AYALA, 1959b, p.14).

No processo histórico de desenvolvimento da modernidade, aponta Calinescu, em algum momento da primeira metade do século XIX, sem que se possa definir exatamente quando, produziu-se uma separação entre duas modernidades: uma, relacionada a uma etapa na história da civilização ocidental (produto da

revolução industrial, do progresso científico e tecnológico, das mudanças econômicas e sociais geradas pelo capitalismo); e outra, estética (CALINESCU, 2003, p.55). As duas modernidades eram conflituosas, mas mutuamente influenciáveis. Da mesma forma, podemos falar de duas visões do "moderno": da perspectiva alemã, que estabelece o princípio da modernidade com a Ilustração, vinculada a um ideal de civilização; e outra do ponto de vista francês, que compreende "moderno" a partir da modernidade de Baudelaire (Antoine COMPAGNON apud JAMESON, 2004, p.89). Na verdade, parece ser difundida a idéia de que existiram muitas modernidades.<sup>1</sup>

Com o romantismo, aprimorou-se a noção de temporalidade subjetiva do ser, diferente da objetividade histórica do racionalismo ilustrado. Concomitantemente, voltou a tornar-se intensa a relação entre modernidade e cristianismo pela ênfase atribuída ao sentimento e à intuição, o culto da originalidade e da imaginação, como uma reação ao intelectualismo da Ilustração e ao neoclassicismo. No entanto, no que se convencionou chamar "romantismo tardio", acentuou-se a consciência de viver o fim do ciclo cristão:

*es este nuevo sentimiento de modernidad, derivado de la noción de un cristianismo agonizante, lo que explica por qué los románticos fueron los primeros en concebir la muerte de Dios e incorporar en sus obras este tema esencialmente moderno, mucho antes de que Nietzsche le diera un lugar central en la doctrina moderna de Zarathustra (CALINESCU, 2003, p.74).*

Essa perspectiva está fortemente relacionada ao sentido de decadência, uma das caras da modernidade, segundo este autor, tópico ao qual voltaremos adiante.

Por outro lado, o modernismo da segunda metade do século XIX caracterizou-se como uma reação à cultura burguesa, com ele retornaram de diferentes modos aspectos como o progresso, relacionados à modernização industrial, e ascenderam valores como o materialismo, posto em pauta pelo movimento

---

<sup>1</sup> [...] las modernidades pasan confusa y rápidamente: secularización y muerte nietzscheana de Dios; racionalización weberiana en la segunda fase o estadio monopólico del capitalismo industrial; modernismo estético con la reificación del lenguaje y la emergencia de toda clase de abstracciones y por último, pero no por eso menos importante, la revolución soviética (JAMESON, 2004, p.38).

socialista, estimulando o crescimento de novas forças sociais e o desenvolvimento das ciências políticas. A história foi vista como interação de forças imanentes e o ser humano, como agente de mudanças num mundo incessantemente dinâmico. Também participaram desse debate as novas ciências, como a sociologia, a psicologia e a antropologia, cuja importância para o pensamento e a ficção do nosso autor trataremos no segundo capítulo. Com a derrubada dos ideais modernistas em função das Grandes Guerras do século XX, a nova ruptura passou a associar-se, nas décadas de 50 e 60, com a idéia de pós-modernismo.

O termo proposto por Toynbee, que remete à segunda metade do século XIX, influenciou os críticos literários e de arte, principalmente nos Estados Unidos, como Harry Levin, Leslie Fiedler, George Steiner e Ihab Hassan, que adotaram o termo, abandonando o sentido apocalíptico dado por Toynbee. A esse debate se somaram os sociólogos, que aportaram noções como "sociedade de massas", "sociedade de consumo", "cultura popular", "sociedade pós-industrial", algumas em pauta desde o final do século anterior, consonantes com as disposições dinâmicas da sociedade norte-americana pela possibilidade de movimento social entre as classes. O pós-modernismo relacionou-se à noção de colapso da idéia racionalista do mundo, prevalecendo um sentimento de anarquia e relativismo, muito próximo dos movimentos da contracultura.<sup>2</sup> Paralelamente a este processo, a relativização de valores e a popularização de referentes burgueses, como consequência do desenvolvimento industrial e da sociedade de massas, produziram outra categoria cultural, o *kitsch*, mais uma faceta do poliedro da modernidade para Calinescu.

Como se vê, os estudos da modernidade não podem ignorar a importância da sociologia para a compreensão desse processo histórico. Como considerou Jameson, a sociologia é um campo co-extenso aos estudos da modernidade (JAMESON, 2004, p.17). Como ciência, ela cresceu na medida em que decaiu a proeminência do racionalismo universalista burguês, com a diversificação da sociedade pelo

---

<sup>2</sup> Para uma análise mais detalhada, ver Matei Calinescu (2003, p.261-263).

desenvolvimento do proletariado, dos centros urbanos e da técnica, em função do progresso. Esses fatos contribuíram para a desvalorização dos referentes culturais burgueses, apesar de continuarem sendo um ideal de vida objetivado pela sociedade, mesmo a comunista, conforme avaliaram vários sociólogos, entre eles Ayala. Isso definiu o que muitos deles identificaram como perda de uma orientação espiritual, antes atribuída aos intelectuais, em favor do puro imediatismo, razão da crise enfrentada na primeira metade do século XX, do sentimento de vazio e do *nihilismo* típico dos existencialistas. Como decorrência da massificação social no quadro das nações européias, acentuou-se o particularismo dos valores e a diversidade cultural que incentivaram o desenvolvimento do nacionalismo. A associação entre a ascensão do proletariado, pela democratização dos bens de consumo, e o progresso da ciência e da técnica, estimulou a economia, a industrialização, a política e o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. No extremo, a degradação provocada pela imposição do interesse pelo poder, marcada por fatores políticos e econômicos, em que os mais fortes induzem a dependência dos menos desenvolvidos, levou ao totalitarismo e à guerra.

Neste campo dinâmico de forças sociais e culturais, a modernidade pode ser considerada, como insinuou Jameson, um traço explicativo, método e não objeto de estudo, posto que remete a um processo aberto em desenvolvimento que abarca tanto o surgimento do significado, baseado em uma suposta equivalência entre nome e coisa, como o da consciência do sujeito e o questionamento de ambos no momento atual. Modernidade não caracteriza uma etapa definida sobre a qual se debruçar, nem um referencial de sentido para a sociedade e a cultura. Modernidade pode ser vista como uma figura que remete a si mesma, auto-referencial e indefinida, não se limitando a nada fora de si como processo e construção, ou *performance*. Por isso mesmo estabelece uma aliança com o tempo, num sentido utópico (promessa de presente e modo de conquistar o futuro), para defraudá-lo em vista da impossibilidade de sua realização.



### 1.1.3 Aspectos Estéticos e Filosóficos da Modernidade

Ao considerar os elementos expostos anteriormente, podemos avaliar que, desde a crítica de Nietzsche a respeito do idealismo classicista e do positivismo científico, a hermenêutica adquire maior relevância em detrimento da epistemologia. Com Heidegger, e diretamente com Gadamer, observa Matei Calinescu, a hermenêutica "entra na moda" no discurso filosófico (CALINESCU, 2003, p.265). Dentro do amplo receptáculo da modernidade, o modernismo constituiu-se sobre um discurso epistemológico, centrado e ancorado em valores estáveis, universais e atemporais, relacionado a uma metafísica racionalista e a um "pensamento forte", a uma força metodológica. O pós-modernismo se ligou a uma perspectiva hermenêutica, descentralizada, cambiante e flexível, dialógica, interpretativa e auto-consciente, valorizando a debilidade metodológica. Comentando sobre Nietzsche e Heidegger, considerados precursores do pós-modernismo, Gianni Vattimo propõe o debate sobre o "fim da modernidade" que provoca o surgimento do "pensamento débil" em oposição à metafísica. Ele possui implicações axiológicas, práticas e, inclusive, políticas, diz Calinescu, em que sua expressão se fundamenta no respeito à exclusividade do objeto no sentido de evitar a imposição de preceitos exteriores a ele. A superação da etapa epistemológica da modernidade, o que Vattimo considerou como "fim", representa um abalo crítico para intelectuais como Unamuno, considera Gonzalo Navajas (2004, p.119), ou Ortega, por exemplo, ou ainda o Ayala sociólogo, apesar de suas diferentes posturas teóricas. É interessante constatar como este autor elabora a inviabilidade do ponto de vista epistemológico, com bastante ironia, no conto "El mensaje".

*Así es como se forman las leyendas: ven un papel que no pueden descifrar y, en seguida, ¿qué va a ser?: un manuscrito en lengua extranjera. Por lo tanto, extranjera tiene que ser la mano que lo escribió. Y ya eso basta para pretender haber notado acento extraño, ropas fuera de lo usual, etcétera. Pero es el caso, señor mío, que no hay nada de todo ello; todo se encuentra construido sobre una base falsa: el manuscrito no está en lengua extranjera. [...] ¿No lo adivinas?: se trata de escritura cifrada (AYALA, 1948b, p.38).*

Afinal, o que havia na mensagem? Nada. Ela não foi localizada pelo protagonista, ela não existia. Com a superação da episteme, liquida-se a utopia e um sentido de tempo linear progressivo em favor de uma temporalidade subjetiva. Essa temporalidade relacionou-se, em Baudelaire, a uma "presencialidade", a um presente instantâneo que destitui o fluxo da historicidade objetiva. Não é à toa que o vilarejo, em "El mensaje", parecia parado no tempo, enquanto que o protagonista, capaz de decifrar a mensagem, era negociante. Por isso, é tarefa da literatura, tanto quanto do pensamento literário recente, como afirmou Navajas, expor a contingência e a subjetividade das estruturas históricas, relacionadas ao paradigma epistemológico em que se encontram (NAVAJAS, 2004, p.22). Para Ayala (1960, p.14-15), a arte literária e as outras artes são produtos históricos, apesar de mediar intenções transcendentais e referir a valores eternos. Por isso mesmo estão sujeitas às mudanças sociais e à queda de paradigmas, acentuando seu aspecto subjetivo.

A legitimidade histórica, no romantismo, serviu como antídoto contra a intemporalidade dos referenciais clássicos, já vimos. Baudelaire propôs a beleza da transitoriedade como contrapartida à beleza universal. Nesse sentido, Ayala se inscreve na tradição da modernidade literária baudelairiana, porque entende que "somente através do transitório se pode buscar o eterno" (AYALA, 1944c, p.101). A tradição da beleza eterna foi rechaçada, e a imaginação artística passou a explorar a beleza do completamente novo, no caminho da ruptura vanguardista, cujo sentido de crise pressupunha um sentimento decadentista. Em sintonia com ele, Ortega definiu, em 1925, a "deshumanização" como uma característica da arte moderna (ele não usou o termo vanguarda, lembra Calinescu (2003, p.130), estipulando o fim do humanismo com a superação do realismo do século XIX. Porém, Nietzsche, fundamental para a sua filosofia, já havia iniciado a crítica radical do humanismo com a "morte de Deus" e a ascensão do "super-homem" em 1880.

Por outro lado, na segunda metade do século XX, a literatura retorna a formas tradicionais pré-vanguardistas, paralelamente a uma projeção do "pensamento débil" na filosofia, por não ter assumido as conseqüências e propensões sugeridas

pela herança revolucionária, entende Pozuelo Yvancos (2004, p.37). Ao contrário, Calinescu defende que o conceito de vanguarda não fracassou, apesar da crise enfrentada a partir da década de 60, justamente porque se vincula a uma "cultura da crise", na busca de inventar novas formas, aspectos e possibilidades de "crise". A arte deve ser uma experiência de fracasso, o que a relaciona à noção de "decadentismo" (CALINESCU, 2003, p.130). A modernidade enquanto "tradição contra si mesma" tornou possível a vanguarda artística, e esta pôde ser considerada uma paródia deliberada e auto-consciente da modernidade, em que o plano estético da linguagem chegou ao limite de si mesmo e adquiriu a "densidade de um existente", diz Jameson (2004, p.67).

Uma outra relação com o passado e a tradição foi estabelecida pelo *kitsch*, pela qual viabilizou-se a banalidade e a repetição, porém sem desvinculá-lo do campo da modernidade, já que sua origem estava no desenvolvimento econômico da sociedade de consumo.

*Una vez que el kitsch es técnicamente posible y económicamente rentable, la proliferación de imitaciones baratas o no tan baratas de todo – desde arte primitivo o popular hasta la última vanguardia – está únicamente limitada por el mercado. El valor se mide directamente por la demanda de réplicas o reproducciones espúreas de objetos cuyo original significado estético consistía, o debería haber consistido, en ser únicas y, por tanto, inimitables* (CALINESCU, 2003, p.224).

Na opinião de muitos críticos sociais e culturais, essa tendência de valorização da estética corresponde a uma deterioração dos paradigmas artísticos, que tem lugar na sociedade de consumo em função da busca de *status*, oferecido pelos valores aristocráticos. Porém a arte abandona sua função estética para desempenhar um papel econômico e social. De certa maneira, o *kitsch* propõe um questionamento do princípio de autoridade, que se encontra desde o romantismo até o pós-modernismo, passando pelo modernismo e pelas vanguardas. Também sugere um ecletismo e uma crítica da unidade relacionados à visão pós-modernista. Calinescu aponta para a semelhança entre ambos, porém reconhecendo também

sua identidade com a vanguarda (CALINESCU, 2003, p.301). Conclui que esses elementos comuns, na verdade, são características de uma modernidade ampla cujo movimento sustenta o desejo de apreendê-la. Talvez por essas razões Pozuelo Yvancos considera que a "pós-modernidade" apresenta um caráter conservador (POZUELO YVANCOS, 2004, p.38), não reconhecendo um verdadeiro rompimento com o modernismo clássico.

#### 1.1.4 As Diversas Crises e Situações da Modernidade

Após percorrer este pequeno percurso da nossa análise, podemos afirmar duas coisas: não se pode falar de uma única compreensão de crise; crise é um processo intimamente ligado a diferentes noções de temporalidade. O modo de ver a crise que está mais próximo da visão do nosso autor se relaciona a um sentido comum, podemos dizer assim, entre os intelectuais da segunda metade do século XIX até a segunda metade do XX. Sua origem está na noção cristã de tempo irreversível, segundo a qual a humanidade caminha para o dia do Juízo Final, constituindo um fim para o desenrolar histórico, cuja proximidade se evidencia pela queda e corrupção moral. Esta concepção alimenta o conceito de "decadência", surgido no século XIX, vinculado à modernidade, como uma crise única que atribui um sentido de urgência para a ação humana em vista da "salvação" da humanidade.

*La conciencia de decadencia provoca inquietud y una necesidad de autoexamen, de compromisos agonizantes y renunciaciones momentáneas. El apocalipsis cristiano, incluso cuando no se manifiesta abiertamente, resulta en una conciencia del tiempo dramáticamente aumentada* (CALINESCU, 2003, p.157).

A crise foi sentida por Baudelaire como o fortalecimento dos instintos naturais do ser humano, primordialmente negativos, contra a crença na bondade imanente do século XVIII, favorecido pelos tempos modernos. O poeta configura esta perspectiva como o "mal", porque *"todo lo que es bello y noble es el resultado de la razón y el cálculo"* (BAUDELAIRE apud CALINESCU, 2003, p.70). Tratou-se de uma condenação moral e estética dos componentes sociais e culturais. Dentro da tradição baudelairiana

de modernidade, podemos reconhecer um amplo conjunto de intelectuais, predominante até meados do século XX. Basta mencionar a Ortega, que realiza uma condenação moral da crise do presente vivido por ele em 1926, identificando a necessidade de criar novos referentes capazes de garantir a "salvação" da cultura ocidental (ORTEGA Y GASSET, 1977a, p.128). Também identificamos o sentido de crise como "náusea", recorrente em Francisco Ayala, acentuado pela sensação de impossibilidade de superação, pela falta de saídas (AYALA, 1959b, p.35). Com as guerras mundiais, cresceu o sentimento de fim dos tempos, resultado do vazio moral e da desestruturação dos princípios humanitários que determinavam a convivência entre os homens. Como Husserl, Ayala entende a crise como um fracasso total do racionalismo enquanto limitado ao naturalismo e ao objetivismo, associados ao "mal" baudelairiano. O desengano quanto aos ideais universalistas, destinados a construí-los em formas concretas da sociedade, como o marxismo, o socialismo e a democracia de massas, evidenciou o fracasso dos valores liberais decimonônicos, acentuando um sentimento de perda dos referenciais espirituais e de um projeto de vida (MERMALL, 1983, p.152). A crise, para Ayala, é profundamente existencial, não somente conceitual. Deste modo, crise caracterizou perda, decadência, e não propriedade, porque adquiriu valor de uso, conforme a compreensão de Agamben (2005, p.109), e a possibilidade de profaná-la. Não se possui a crise como algo estável, apenas se vive.

Em contrapartida, a compreensão da modernidade como uma "cultura de crise", mais próxima à concepção vanguardista de mundo, estabelece a crise não como algo estável, mas como um estado permanente co-extensivo à própria modernidade, pelo qual podemos atribuir-lhe uma certa imanência. Essa visão se associa à avaliação de Navajas, para quem

*la modernidad no está fuera del observador (el hombre moderno) sino que está internalizada dentro de él; por consiguiente, no lo antecede sino que se desarrolla simultáneamente con la evolución de su conciencia, como una prolongación de sus propias vacilaciones y crisis (NAVAJAS, 2004, p.116).*

Por outro lado, Jameson (2004, p.180) interpreta a crise da modernidade como uma transição dinâmica de etapas, porque ela não deve se prender ao passado histórico, como decadência, porém muito mais ao futuro, posto que se associa a uma "ontologia do presente". Nessa perspectiva, ruptura e crise não podem ser teorizadas dentro do campo conceitual de "moderno", sendo mais apropriadas à idéia de "presente" como "presencialidade", em que tanto decadência como utopia perdem sentido como formas da modernidade, compondo o movimento do vir-a-ser constante, do "devir".

De acordo com essa última compreensão, a modernidade não encerra um conceito (apesar de Jameson (2004, p.177) considerá-la uma espécie de conceito da outridade), mas caracteriza-se por ser uma categoria narrativa, enquanto reescritura de relatos do passado, sua presentificação. Por relacionar-se com um movimento de disseminação, dita categoria narrativa não está conectada a uma subjetividade, mas a uma "situação" oportunizada pelo presente, contendo em si, sem resolvê-lo, os traços contraditórios de "pertencer" e "inovar", de onde uma das "máximas" propostas por Jameson: *"el relato de la modernidad no puede organizarse en torno de las categorías de la subjetividad; la conciencia y la subjetividad son irrepresentables; solo pueden contarse las situaciones de la modernidad"* (JAMESON, 2004, p.56). Paralelo a isso, desenrola-se a negação da auto-consciência, da reflexividade, da ironia e da auto-referencialidade na estética pós-moderna, tanto como desaparece o slogan da "liberdade", afirma Jameson (2004, p.85). Este teórico define-se contra a tendência a reinventar um discurso da modernidade, referindo diretamente a Habermas, por isso desenvolve a noção de "ontologia do presente" para negar a modernidade como conceito, reconhecendo as forças do passado e do futuro no presente, porém considerando também seu debilitamento.

Jameson analisa o "pós-moderno" como uma recolocação do discurso da modernidade, daí a sua narratividade, porque se reinventam sempre os seus discursos, como modos de fazê-los circular comercialmente segundo a mentalidade de consumo da indústria cultural. O pós-moderno situa-se como uma negação da modernidade e seus postulados, sem com isso deixar de afirmá-la. No entanto, não se deveria contar

com ela para analisar o "pós-moderno", devido à sua carga ideológica. Essa carga é o que possibilitou a museificação da modernidade, a fundamentação em uma tradição no sentido hegeliano, que foi negada um dia pelas vanguardas. Deste modo, conforme a teoria de Agamben, a cultura moderna perdeu seu valor de uso, sua condição primordial de sacrifício, negado em função do consumo e do espetáculo, ao atribuir-lhe uma propriedade que a tornou improfanável (AGAMBEN, 2005, p.107-110).

Contrariamente ao autor de *Uma modernidade singular*, Gonzalo Navajas sintoniza com o pensamento de Habermas, para ele nós ainda vivemos a modernidade, sua reposseção, de acordo com uma potencialização de seus princípios. Porém concorda em que ela circunscreve uma linguagem, um modo de ação e um pensamento, pela capacidade de adaptação às situações, inclusive àquelas que a negam (NAVAJAS, 2004, p.128). Não acredita no fim da modernidade, mas na sua reconfiguração. Toda essa dinâmica pode relacionar-se às polaridades da modernidade, conforme entende Cláudio Guillén, marcadas pelo movimento de uma oscilação que perdura no tempo como devir histórico, sem referir a uma substância, sem se reduzir à complexidade do processo *"ni a la multiplicidad que la hace posible ni a los actos de conciencia que tienden a diferenciarla y descubrirla – en el yo, en el mundo – a lo largo del tiempo"* (GUILLÉN, 1998, p.426). Deleuze e Guattari propõem, para isso, a mudança do pensamento "arborescente", cujo desenvolvimento gira sobre um eixo central, a favor da percepção "rizomática" descentralizada.

Um rizoma não cessaria de conectar idéias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, lingüísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais. Não existe locutor-auditor ideal, como também não existe comunidade lingüística homogênea. A língua é, segundo a fórmula de Weinrich, "uma realidade essencialmente heterogênea". Não existe uma língua-mãe, mas tomada de poder por uma língua dominante dentro de uma multiplicidade política (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p.15-16).

Nem realidade, nem comunidade, nem língua, nem pensamento homogêneos, entendem os autores, mas dominantes em função de uma determinação política. As multiplicidades coexistem, penetram-se e mudam de lugar. As posições dominantes desestabilizam-se constantemente, apesar de se sedimentarem em "estratos", semelhantes aos "grandes relatos" de Lyotard, que sempre se movem, deslizam, deslocando-se. O deslocamento é promovido no âmbito do "plano de consistência", que "ignora a distinção dos conteúdos e das expressões, assim como a das formas e substâncias formadas, que só existem pelos estratos e em relação aos estratos" (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.87). O plano de consistência é o Real, o campo onde cresce o rizoma, a "máquina abstrata" possibilitando o movimento e a formação de estratos através de contínuos de intensidade e "agenciamentos maquínicos". Essa dinâmica se efetiva mediante uma conjunção de fluxos de desterritorialização, deste modo supera-se o paradigma racional, e moderno, de forma e substância, conteúdo e expressão, próprio dos estratos. Daí a importância da figura do "exílio" como fato social e histórico, mas também como metáfora da condição peculiar do novo pensamento.

## **1.2 Sobre a Crise Global e os Movimentos Mundiais: Mundo Hispânico, Europa e Américas**

### **1.2.1 Vertentes do Modernismo no Mundo Hispânico**

A crise da modernidade clássica burguesa foi experimentada por todos os grupos culturais, centrais ou exteriores ao eixo europeu, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. Todavia, dentro da Europa não havia uma homogeneidade em se tratando de adiantamento no debate sobre a modernidade, França e Alemanha se destacavam e eram referentes para outros países. No mundo hispânico também se reconheciam diferenças de valor e de intenção frente à grande crise, apesar da América Hispânica e da Espanha comporem o mesmo quadro crítico com outros grupos culturais.



Na América Latina, esta crise destacou-se precocemente no campo literário, antes inclusive de ter se constituído como movimento na Espanha. Isso pode ser comprovado pelo uso do termo "modernismo", introduzido por Rubén Darío a princípios de 1890 para designar positivamente um amplo movimento contemporâneo de renovação estética, que teve influência dos movimentos franceses do pós-romantismo, o parnasianismo, o decadentismo e o simbolismo, associando o que estes tinham em comum e relevando suas diferenças. A opção pela França como centro cultural foi uma reação contra a tradição colonial espanhola, fixada em formas ainda vinculadas à estética do *Siglo de Oro* que prevaleciam como convenção literária latino-americana. Com isso, Darío provocou uma revolução estética, o que não acontecia desde o século XVII, observa Casanova, ao introduzir formas da língua francesa no espanhol. Além disso, lembra Jorge Luis Borges, o movimento também teve influência de Edgar Allan Poe, traduzido por Baudelaire (BORGES apud CASANOVA, 2001, p.134), de modo que, via França, o modernismo hispano-americano se inscreveu com proeminência no contexto de crise mundial da modernidade.

Após a derrocada da etapa colonial, Darío também inseriu o questionamento modernista na Espanha, tocando personalidades como os irmãos Machado e Juan Ramón Jiménez, por exemplo, apesar de que os críticos de modo geral concordam em que "modernismo" e "Geração de 98" apresentam características peculiares apesar dos elementos comuns. Juan Ramón foi o defensor mais famoso da vinculação do modernismo a um amplo movimento cultural de caráter internacional, como comprovam seus apontamentos para um curso na Universidade de Porto Rico publicados em 1962, aponta Matei Calinescu (CALINESCU, 2003, p.87). Um movimento do qual fizeram parte outros escritores como Proust, Joyce, Kafka, Thomas Mann, T. S. Eliot ou Ezra Pound, associados a um anti-tradicionalismo sutilmente tradicionalista que não se relaciona à negação radical das vanguardas. Em contrapartida, outros intelectuais espanhóis, como Pedro Salinas e Miguel de Unamuno, renegaram o esteticismo cosmopolita do modernismo por considerá-lo uma moda. A Geração de 98 apresentava uma séria vontade de mudança e um individualismo que a diferiam do modernismo

hispano-americano, porém, conforme analisava Isaac Goldberg já em 1920, o modernismo não foi um fenômeno limitado ao mundo ibero-americano, mas um sentimento comum ao pensamento ocidental durante essa época, sendo uma síntese de vários movimentos. Nesse sentido, para Jiménez, Onís ou Gullón, o modernismo e a Geração de 98 estão relacionados, apesar de eles não ignorarem suas diferenças. Para Onís, a literatura que produziram Benavente, Unamuno, Ganivet, Valle-Inclán ou *Azorín*, tardiamente aparecidos no panorama literário modernista, tinha um caráter original e independente de exemplos americanos anteriores. *"El individualismo es más fuerte en España, y el cosmopolitismo más débil; la actitud hacia el siglo XIX más negativa; y el problema de cerrar el vacío existente entre España y Europa adopta las dimensiones de una tragedia nacional"* (ONÍS apud CALINESCU, 2003, p.88), no entanto, os movimentos espanhol e hispano-americano apresentam uma tendência comum do espírito e uma correspondência essencial, principalmente pela reação contra os paradigmas realistas.

Desta maneira, podemos afirmar que a crise da modernidade na Espanha foi expressa primeiramente pela Geração de 98. A dissolução do império espanhol, concluída em 1898, representou um fator decisivo para esse sentimento de crise, gerando um processo de auto-reflexão negativo sobre a identidade nacional, que se inseriu na discussão geral em torno aos pressupostos de uma civilização cultural hegemônica em desintegração. Entre os escritores desse período, Unamuno elaborou um dos ataques mais intensos contra os preceitos da modernidade clássica e seu modelo cognitivo, o materialismo científico e o historicismo, somente comparado às invectivas de Nietzsche contra a moral cristã e as de Marx contra os valores burgueses, entende Navajas (2004, p.56). Foi um herdeiro da oposição contra a totalidade conceitual de origem hegeliana preconizada pelo pensamento do século XIX, que destacou a inviabilidade do projeto moderno cientificista e o abandono da percepção espiritual totalizadora. Isso traduziu a inquietude pela perda de um referencial intelectual estável, associado ao consenso universal da civilização ocidental cristã, que estabelecia a "vontade" como método de conhecimento privilegiado. Em função disso, Unamuno

priorizou a constituição do eu como modo de preservação da peculiaridade frente à uniformização moderna da sociedade industrial.

Diferentemente de Unamuno, Pío Baroja apoiava esse projeto moderno, apesar de avaliá-lo de modo crítico e submetê-lo a um ataque drástico, atribuindo caráter utópico aos grandes pilares da modernidade, o sujeito individual e as construções sociais, por exemplo. Mesmo aspirando à implementação do projeto moderno na Espanha, Baroja destacou a decadência da civilização e do período da modernidade, preservando, não obstante, a ética como um reduto de proteção frente à desorientação histórica. Uma ética individual relacionada à "vontade" e à capacidade de "escolha", portanto também cristã, porém desvinculada dos projetos de viabilização coletiva e das atribuições universalistas.

*La ética de Baroja es una versión altamente devaluada del ideal original moderno. De ella se ha elidido el impulso generalizador y colectivo, la aspiración a hacer asertos de carácter universal. El hombre bueno y sabio, al margen de las grandes corrientes de la historia, es el modelo que contraponer a la decepción frente a un mundo en el que no es posible la opción colectiva y generalizada (NAVAJAS, 2004, p.61).*

Eugenio D'Ors representou outra vertente do modernismo na Espanha, ainda que compartilhasse o sentimento de perda de referenciais culturais. Justamente isso o levou à busca da identidade e a investir na idealização da comunidade familiar catalã como formas de proteger-se do desmoronamento social e humano do ocidente, incentivando a ação integradora do grupo. Contra a ascensão popular das massas e o rompimento da hierarquização cultural, ele defendeu a definição de um novo homem, "catalão, socrático e mediterrâneo". No entanto, sua expectativa frente às mudanças não chegou ao estado de alarme experimentado por Ortega, Spengler e Toynbee, observa Navajas (2004, p.63), apesar de seu temor possuir uma mesma origem na dissolução do seu horizonte cultural.

Ortega expressou esse sentimento de perda do marco ideal da modernidade como horror à desorientação cultural da sociedade de princípios do século XX, atribuindo a responsabilidade de salvação ao pensamento e aos intelectuais pela sua

capacidade de ordenação e liderança. Ortega percebia a saída do caos que ameaçava a civilização na manutenção das conquistas realizadas pela modernidade, seus princípios e formas organizadas, diferentemente de Nietzsche, que entendia a superação da crise como a destruição das formas existentes para sanar as deficiências da modernidade. Em função disso, valorizava o passado e buscava fundamentar o presente em formas que não fossem afetadas pelas vicissitudes temporais. Deste modo, a ameaça sofrida pela civilização ocidental, modelo cultural ideal, era passageira, devendo ser vencida pela estabilidade dos valores essenciais. A crise enfrentada pela modernidade não era necessariamente a dissolução dos referenciais culturais, mas o seu questionamento enquanto paradigmas de valor e a avaliação negativa dos seus princípios. Ortega entendia que não havia substituição para o modelo de civilização proposto pela modernidade, que era superior a qualquer outro, portanto deveria haver uma resistência ao processo de crise. Este representava unicamente uma fase dentro da progressão linear do tempo, destinada a potencializar um futuro vinculado à grandeza do passado.

A crise percebida na península foi semelhante àquela observada por intelectuais de outras nacionalidades, considera Navajas, apresentando traços equivalentes que podem ser resumidos assim: crítica do modelo epistemológico apoiado no logocentrismo positivista e empirista; abertura cognoscitiva do repertório cultural europeu para a diferença; relativização progressiva do discurso cultural europeu; percepção das conseqüências apocalípticas dos projetos totalizantes e utópicos produzidos pela *vernunft* de raiz hegeliana (NAVAJAS, 2004, p.76). Porém, havia um conflito anterior que permeou a avaliação desses aspectos da crise, atribuindo peculiaridade para a situação espanhola. Foi o que muitos críticos definiram como a incorporação deficiente da Espanha no projeto da modernidade. Desse modo, a urgência em viabilizar o desenvolvimento da economia e da sociedade fez com que o liberalismo espanhol incorporasse o discurso da modernidade sem avaliar criticamente as deficiências do projeto ilustrado, pois a consideração negativa da modernidade fortaleceria o discurso tradicional secularizado,

aumentando o isolamento do país. Tal situação produziu uma ambigüidade que se encontra no pensamento de Baroja, ou de Ortega, e também de Ayala, como a consciência da necessidade de incorporação em um projeto falido nos seus postulados pela falta de perspectivas de uma integração satisfatória baseada em premissas diferenciadas.

### 1.2.2 Eixos Relacionais de Tensão: Espanha, Europa; Europa, América

O passado espanhol, em geral, não favoreceu a modernidade, sendo oposto a ela em muitas ocasiões. A modernidade foi considerada um projeto europeu do qual a Espanha foi relegada como discordante, posto que era uma cultura declinante. No entanto, não se podia atribuir homogeneidade ao desenvolvimento de uma entidade histórico-cultural que, por si, fundamentava-se na diversidade original, priorizando uma pluralidade de ritmos e direções.

Primeiramente, antes de constituir-se como Estado-nação, a Espanha se inseriu no marco cultural europeu por meio do humanismo, que buscou unificar as vertentes do pensamento romano, helenístico e cristão em uma ideologia essencialista do europeísmo, baseada na idéia de civilização, conforme aprofundaremos no segundo capítulo. Esse conjunto de idéias objetivou suplantir as diferenças originárias entre as regiões do continente, as inúmeras línguas e identidades. Prevaleceu como paradigma do pensamento do século XV ao XVIII, apesar da relativização proposta pela ciência experimental, estabelecendo parâmetros para a ação humana no sentido de dominar a natureza. Esse paradigma entrou em crise no século XIX, com o Romantismo, a partir do momento em que se fortaleceram as instituições nacionais, surgidas no período do Renascimento, e suas respectivas literaturas, acentuando a prioridade do local, do singular, do próprio. Como o humanismo foi fundamental para a formação da nação espanhola e, mais que isso, foi sustentáculo do Império espanhol, permaneceu como modelo do pensamento até a sua derrocada. Foi dentro dessa mentalidade que se estruturou o cânon literário espanhol até o século XIX. No limite da crise do

humanismo, que é também crise da modernidade, levantou-se a voz de Miguel de Unamuno contra a homogeneidade apregoada pelo europeísmo (restrita, cabe dizer, à centralidade cultural da França e da Alemanha), para destacar a peculiaridade do "eu" espanhol, cuja identidade era espiritual mais que geográfica. Em função da mudança de eixo interpretativo, a Espanha não se encontrava em decadência para Unamuno, como a idéia de "civilização" européia, porque não estava fundada sobre a normativa moderna vinculada à idéia de progresso.

A reflexão da sua situação frente à Europa foi um dos elementos mais conhecidos da crise da modernidade na Espanha, sintetizado assim: para a posição tradicional, a Europa representou uma ameaça; para os liberais, a Europa foi uma utopia inalcançável. Porém, o conflito Espanha/Europa adquire outra dimensão quando é redefinido segundo o binômio Unamuno/Ortega, indica Gonzalo Navajas (2004, p.123). A reação contra o racionalismo europeu situou Unamuno, relacionado à perspectiva de Schopenhauer, na posição de negação da modernidade uniformizadora para a sublimação do próprio, estabelecido sobre as bases espirituais e o uso subjetivo delas, próximo à profanação, que obedecia ao impulso da vontade. Unamuno não acreditava na possibilidade de restauração dos fundamentos da modernidade, contrariamente a Ortega, quem admirava as conquistas da civilização ocidental européia. Deste modo, Ortega reinseriu o tema da europeização na discussão sobre a crise, a princípios do século XX.

*Unamuno supera el fatalismo español – España como una formación cultural irrevocablemente condenada al fracaso – y lo transforma a través de un imperativo voluntarista. Ortega lo hace, de manera más tentativa y gradual, a través de la reintegración de los mejores aspectos de la cultura del país dentro del núcleo cultural europeo. A diferencia de Unamuno, en quien es una opción arqueológica, su propuesta específica con relación al tema España/Europa sigue dialogando activamente con nosotros especialmente en este momento de inserción del proyecto español dentro de la estructura administrativa europea (NAVAJAS, 2004, p.123).*

Para Ortega, mais que um continente ou um conjunto de dados históricos, a Europa foi uma formação ideal de significados culturais que sustentavam o indivíduo,

desamparado pela desconfiança em relação às premissas seguras do pensamento racional e cientificista. Ao identificar as deficiências do sistema cognitivo positivista, revelados pelas críticas de Nietzsche e Bergson, e conhecer as limitações sociais e culturais no seu país, Ortega satisfaz sua necessidade de identificação com a entidade cultural européia. Para ele, assim como para Jovellanos e Larra, anteriormente, a Europa representou universalidade, ordem e uma orientação para o desenvolvimento em direção ao futuro, concretizadas no homem burguês, ocidental e germânico, segundo a compreensão de Kant. O assombro de Ortega em vista da dissolução da cultura moderna burguesa foi compensado com um otimismo em relação à idéia da Europa como uma formação cultural privilegiada. Porém, o não reconhecimento dos aspectos concretos da história, propriamente a queda do paradigma europeu, caracterizou a falha do pensamento de Ortega, de acordo com alguns críticos. Para ele, a ordem cultural poderia preceder e orientar a ordem política, como um guia para a história concreta de modo a prevenir a quebra da identidade européia, mas o decurso do tempo, principalmente o evento das grandes guerras, provou justo o contrário. O que prevaleceu foi a tendência exaltadora da diferença, pleiteada por figuras como André Breton, García Lorca ou Walter Benjamin, mediante a inclusão e assimilação do "estranho", a linguagem do inconsciente, o discurso marginal e a perspectiva da arte popularizada pelos meios de reprodução técnica, estimulando a descentralização e a descontinuidade. A Europa utópica de Ortega mostrou-se inviável pela desconexão com dados concretos, contrariamente ao que acontece hoje, entende Navajas, em que falta para a Comunidade Européia um projeto cultural identitário comum (NAVAJAS, 2004, p.142). Em função disso, a proposta de Ortega ainda apresenta validade e significado.

Incorporado ao discurso da diferença, Claudio Guillén desarticula a noção de homogeneidade ao considerar as forças históricas, culturais e políticas que concorreram para a definição do espaço europeu, produzindo uma mobilidade problemática das suas fronteiras como consequência da diversidade originária fundada na variedade lingüística e cultural (GUILLÉN, 1998, p.377). O modelo cultural centralizado, mediterrâneo

e helenístico, foi imposto a princípio pelo processo de romanização e posteriormente implementado pela expansão e institucionalização do cristianismo. Porém, considerando a Ortega y Gasset, Guillén avalia que esse espaço cultural foi dúbio: por um lado, relacionado a um repertório de idéias e um sistema de convenções e costumes que o definem como uma civilização; por outro, vinculado a um território reduzido, regional, com características específicas. Guillén advoga contra a primeira perspectiva, base da modernidade cientificista, representada, por exemplo, por Edmund Husserl, porque a vê como simplista e problemática enquanto busca determinar uma essência europeia. Em contrapartida, aspira compreender a "complexidade envolvente" da Europa a partir da contradição, da mudança, da dúvida, do crescimento e da diversidade no tempo histórico, lembra que até mesmo Ortega reconheceu que "a substância do homem não é permanência, mas movimento" (GUILLÉN, 1998, p.398). A multiplicidade da sociedade europeia se formou pela mútua influência entre os diferentes focos de irradiação cultural e pelo antagonismo entre os poderes ideológicos mais antigos e importantes, de modo que o que a caracterizou foi o procedimento dialógico, mais que as ciências exatas e naturais, baseado no conflito permanente entre a fé, a razão e o empirismo. Deste modo, a partir do humanismo universalizador, procedeu-se a divisibilidade dos diferentes âmbitos do "complexo envolvente" europeu, inclusive a delimitação das nacionalidades. Nesse ponto concorda com Ortega, de que as diferentes nações se inscrevem posteriormente dentro do marco supra-nacional europeu. Porém, a Europa não é uma figura utópica e sim uma construção interessada.

Há tempos a Europa não pode ser considerada auto-suficiente como uma unidade cultural que se basta a si mesma, enquanto formação inacabada ela é inseparável da América, e vice-versa. Entretanto, devemos levar em consideração que o processo de expansão produziu uma europeização desde que se disseminaram os conhecimentos científicos e sociológicos, e também as línguas europeias e os cânones literários, mas que, por outro lado, essa influência também foi parcial na medida em que se chocou com a resistência de outras formações culturais. A hegemonia europeia foi superada e criou-se a necessidade de elaborar uma nova consciência sobre si



mesma: *"Europa ha dejado de ser el foco preferente de la cultura y ha pasado a ser un componente más de una realidad multipolar. Sus conceptos se han instaurado en otras culturas y han producido la mundialización de lo europeo"* (NAVAJAS, 2004, p.145). Isso abre espaço para que se afirme, como faz Pascale Casanova, que tanto a literatura norte-americana como a latino-americana são herdeiras diretas das nações européias das quais procedem, de modo que se apoiaram no patrimônio cultural do "velho mundo", mas também provocaram rupturas com antigos cânones, como fizeram Faulkner, García Márquez ou Guimarães Rosa (CASANOVA, 2001, p.118-119). De modo que não se pode falar de coincidências ou unidade entre os espaços políticos nacionais e as literaturas produzidas neles, ao contrário, estas são geradas na tensão entre os diferentes grupos culturais e sociais, no debate e na influência mútua de acordo com a volubilidade rizomática de que falam Deleuze e Guattari.

Em se tratando de América Latina, o questionamento da homogeneidade se realizou contra o cânon colonial, como foi o caso de Rubén Darío, conforme vimos, ou ainda de Vargas Llosa, ao descobrir a obra de Sartre nos anos 50, inovadora e moderna, como uma saída para o provincianismo naturalista que prevalecia na literatura peruana, e hispano-americana em geral, desde o começo do século. Sua posição se enquadra dentro do que Octavio Paz identificou como um traço comum entre as literaturas norte-americana, hispano-americana e brasileira, subjacente às suas diferenças: a luta ideológica, mais que literária, entre o cosmopolitismo e o nativismo, o europeísmo e o americanismo (PAZ apud CASANOVA, 2001, p.236). Nesse sentido, podemos considerar que o modelo europeu continuava sendo parâmetro universal de criação literária na América Latina até meados do século XX, como se comprova pelo trabalho intelectual de críticos como Pedro Henríquez Ureña, por exemplo. Por isso, a recepção de intelectuais exilados após a segunda grande guerra representou também uma tentativa de sair da província e engajar-se na produção de conhecimento internacional, para além do caráter eminentemente político do fato, como veremos no último capítulo.

Na península aconteceu uma situação parecida. A abertura internacionalista que ocorreu na Espanha nas primeiras décadas do século XX viu-se bruscamente interrompida ao terminar a Guerra Civil, em 1939. Com a instauração da ditadura e conseqüente censura franquista, os intelectuais, que não pereceram ou se exilaram, tiveram que obedecer a uma estética realista segundo o modelo naturalista-costumbrista de literatura, imposto pelos interesses políticos, predominante durante as décadas de 40 e 50. A literatura espanhola produzida fora do país, no exílio, por outro lado, muitas vezes se caracterizou pela nostalgia, mas também pelo intenso intercâmbio com novas realidades. Dentro do país, porém, a situação somente começou a mudar no final dos anos 50, com a atividade revolucionária de Juan Benet, quem tomou contato com a obra de William Faulkner através dos números de *Les temps modernes* que conseguia clandestinamente. Sua reivindicação de autonomia literária, a princípio, chocou com a equanimidade geral do espaço conservador nacional, produzindo seus frutos somente na geração posterior, mais cosmopolita e culta, segundo ele, em escritores como Javier Marías, Félix de Azúa e Soledad Puértolas (CASANOVA, 2001, p.154). Somente então, nos anos 70, foi considerado um dos grandes representantes da modernidade espanhola por levar a cabo uma ruptura com a tradição, postulando a independência literária, a primazia da forma e o acesso a modelos internacionais.

Quanto aos Estados Unidos, novo eixo cultural após o fim da segunda guerra, sobre os escombros do velho continente, sua peculiaridade foi a projeção positiva da tecnologia, ao mesmo tempo em que esta era vista criticamente e com restrições pelos pensadores europeus, transformado o otimismo ilustrado pela ciência aplicada em configurações apocalípticas dos novos tempos. Conforme essa disposição, para Navajas, o discurso europeu se identificaria com a letra, a tradição cultural da alta literatura, de acordo com uma opção cultural desinteressada e seletiva, enquanto o norte-americano se definiria a partir do objeto tecnológico, obedecendo a causas mais urgentes e primárias, por exemplo, o mercado (NAVAJAS, 2004, p.144). São dois pólos de uma trajetória que se redirecionou culturalmente no sentido de uma relativização do cânone pelo discurso político das minorias não representadas pela tradição, mas

inseridas em uma nova sociedade dinâmica e plural. A situação representou, por outro lado, o cansaço de uma Europa da alta literatura, culta em excesso, diz Jameson, frente a uma "América" jovem que se alimentava da cultura de massas (JAMESON, 2004, p.168). Desse modo, a expansão do elemento europeu, através das línguas, instituições e valores, finalizou seu percurso com a redefinição de paradigmas culturais, fundamentada na hegemonia econômica em detrimento da tradição histórica, que fortaleceu a ascendência dos parâmetros culturais norte-americanos sobre os outros países.

### **1.3 Noções da Modernidade Estética**

#### **1.3.1 Tópicos sobre Estética Moderna e Estéticas Clássica e Nacional**

A estética moderna proposta por Baudelaire fundamentou-se na idéia da transitoriedade e imanência da arte construída sobre a base da mudança e da novidade, uma nova percepção que deslocou a visão clássica de beleza universal, permanente e transcendente. Baudelaire foi um dos primeiros artistas que propôs a modernidade estética como oposição à tradição e à modernidade burguesa, confrontando o ideal de beleza imutável ao novo conceito de beleza da transitoriedade. Por outro lado, não via a mimese como função da arte. Ao artista não corresponderia copiar a realidade, mas sua criação deveria ultrapassar as aparências de um mundo de "correspondências" para concretizar-se como obra da imaginação, resultante de um trabalho consciente. Desse modo, excluiu do universo artístico tanto a idéia romântica de "gênio natural" como o conceito orgânico da arte. Para Baudelaire, a arte resultava de um processo deliberado, decorrente de um método e da aplicação da vontade relacionados à disciplina, que subordinavam a inspiração. Eliminado o essencialismo naturalista, a criação artística assemelhava-se a uma máquina destituída de seu objetivo utilitário. Na sua teoria da modernidade encontram-se vestígios dos tópicos recuperados posteriormente pelos diversos modernismos e pelas vanguardas.

Essa negação de Baudelaire de um passado normativo vinculado à tradição, devido à sua impertinência para a concepção artística moderna, entra em contradição, observa Calinescu, com a nostalgia pela perda de um referencial aristocrático em vista da ascensão da classe média materialista. Isso se resolveu também com a implementação da consciência sobre a categoria temporal, reforçando a noção de transitoriedade (CALINESCU, 2003, p.72). Deste modo, a dialética da temporalidade, em torno da permanência e da não-permanência, passou a ser a norma central da estética moderna, vinculada ao conceito de crise como critério artístico, que articula o "velho" e o "novo", o "belo" e o "feio", a "construção" e a "destruição". Nessa perspectiva, contradiz-se a idéia da existência de um eixo normativo para a arte, seja clássico ou nacional-burguês, colaborando para a noção da existência de um campo estético variável e internacionalizado, regido pela concordância entre os diversos colaboradores.

No entanto, a primazia do desenvolvimento material, econômico e tecnológico da modernidade, como sabemos, orientou para a amarração de espaços literários nacionalizados, fundados no interesse pela permanência. Deste modo, contrariamente ao esforço baudelaireano por estabelecer os novos critérios de uma modernidade estética para além das categorias burguesas, estabeleceram-se concepções nacionalistas que determinaram um jogo de forças no campo literário, onde prevaleciam os elementos políticos sobre os estéticos. A centralização muitas vezes impediu a abertura para questões propostas pela idéia de transitoriedade. Como compreende Casanova, somente aqueles que ocupavam um espaço fora do centro, um âmbito "ex-cêntrico", como os artistas latino-americanos, conseguiram realmente avaliar o jogo de forças que delimitava validades estéticas, por isso foram mais abertos para as mudanças na tentativa de inscrever-se no campo literário internacional (CASANOVA, 2001, p.65-66).

Assim, definiu-se outra forma da consciência criativa, também moderna, que sustentou uma rebelião lúcida contra a ordem literária definida espacialmente, impositiva de padrões estéticos, erigindo-se sobre uma forma de temporalidade especificamente literária, que determina seu papel no âmbito da concorrência mundial:

*los únicos "modernos" de verdad, los únicos que (re)conocen la literatura del presente, son los que conocen la existencia de ese reloj literario y, por tanto, se remiten a las leyes internacionales o a las revoluciones estéticas que "marcan fecha" en el espacio literario mundial (CASANOVA, 2001, p.130).*

Casanova acentua a importância do que Alain Badiou chamou "evento", um fator marcante que contribui para a redefinição de paradigmas, sem obedecer a constituições políticas determinantes de superioridades estéticas. De maneira que essa temporalidade artística deve ser estética, não histórica, segundo os limites das nacionalidades.

Em vista destes fatores estéticos, culturais e sociais, delineiam-se dentro do horizonte da modernidade artística parâmetros de valor distintos, freqüentemente em conflito, mas coexistentes até a atualidade: de um lado, o valor estético, cosmopolita e autônomo das artes, de outro, o valor historicista, nacional e político. No campo específico da literatura, antes de defender-se seu caráter autônomo pela modernidade estética, foi estabelecido seu vínculo com a nação através da afirmação das línguas nacionais, um fator que remonta ao Renascimento e às lutas políticas de auto-afirmação. Porém, somente no início do século XIX, com os postulados de Herder, esse vínculo entre literatura e nação se naturalizou (CASANOVA, 2001, p.142). A partir da sua teoria, ao tornar explícita a etapa de estruturação literária relacionada à configuração da nação, Herder reforçou a determinação nacionalista da literatura e sua dependência histórica fundamentado em um princípio unificador. Desta maneira, Herder pode ser colocado em um pólo oposto ao de Baudelaire, enquanto mentor de uma vertente da modernidade artística contrária à modernidade estética apoiada pelo poeta francês. Sua versão do nacionalismo literário introduziu critérios não específicos nesse universo artístico, além de favorecer a competição literária no campo político internacional. Ele reforçou aquelas premissas, posteriormente criticadas por Baudelaire, relacionadas à concepção orgânica da arte e ao "gênio criador". Essa forma de legitimidade literária, diz Casanova, opor-se-ia ao modelo francês, criando o pólo antagonista que estruturaria depois o conjunto do espaço literário mundial. A partir desse ponto de vista, as histórias literárias nacionais se fecharam sobre si mesmas,

criando tradições, e se tornaram irredutíveis umas às outras até mesmo nas suas periodizações. Essa configuração definiu o campo literário, seus textos e períodos, em um objeto de saber compartilhado e cultivado, que depende de um passado literário nacional conhecido.

Na Espanha, apesar de que o ideal de unidade lingüística e centralização da tradição artística surge no final do século XV, o conceito de literatura nacional começa a tomar corpo somente no século XVIII em torno do parâmetro da "eloquência" que sintetiza o conhecimento. O interesse por delimitar uma identidade nacional fez enaltecer a poesia barroca e o humanismo do Renascimento, aponta Claudio Guillén, apesar de que o gosto neo-clássico não coincidia com isso (GUILLÉN, 1998, p.313). De modo que se estabeleceu o que José Carlos Mainer chamou de "canon nacional roto" no campo da literatura espanhola, segundo o qual haveriam "dois pesos, duas medidas" para a avaliação da legitimidade das obras da literatura nacional. O conceito orteguiano de "geração" de princípios do século XX gerou com a historicização da literatura nacional, favorecendo a criação de um paradigma negativo, na opinião de Gonzalo Navajas (2004, p.73). Segundo este crítico, a literatura espanhola e suas instituições analíticas se aferraram à conceitualização histórica e nacionalista, ficando impedidas de avançar por campos mais férteis que romperiam a insularidade da cultura hispânica, vinculando o *corpus* estético e intelectual espanhol a correntes mais amplas da produção artística mundial:

*[...] la elección de la contextualización histórica como método fundamental se centra en el hábito intelectual característico del discurso intelectual hispánico: la instrumentalización de la historia con un propósito ideológico más que epistemológico (NAVAJAS, 2004, p.73).*

Esta visão apóia-se no dado objetivo e no conhecimento acumulativo, explicando os textos a partir de uma ordenação causal obediente a uma disposição externa. Dentro da perspectiva geracional da literatura, associada à ideologia liberal, a história foi um instrumento para se opor à visão essencialista do objeto estético.

Segundo esse ponto de vista, a autonomia estética não caberia na elaboração artística, prevalecendo o elemento temporal linear, espacial e político.

### 1.3.2 Traços Relacionados à Modernidade Estética: Autonomia, Temporalidade, Inovação e Contingência

A autonomia das artes foi uma questão essencial para a modernidade estética. Primeiramente, estabeleceu-se como autonomia das determinações políticas das ideologias da religião, da nação e do estado. Logo, autonomia como liberação da perspectiva representacional do realismo, subscreve Jameson ao analisar Paul de Man, substituindo a eficiência simbólica pela alegoria, enquanto forma de reflexividade que desmistificaria a imediatez mimética identificando os componentes literários como formas eminentemente artísticas (JAMESON, 2004, p.96). Posteriormente, segundo a compreensão adorniana, autonomia do mercado mediante a despersonalização da obra de arte, transformando-a em objeto onde predominava o valor formal e técnico, não os interesses subjetivos, um traço característico da modernidade e do modernismo, informa Jameson (2004, p.132). As vanguardas, na seqüência, assumiriam o discurso de autopreservação das artes frente à degradação social e à vinculação histórica, buscando formas adequadas de expressão para uma nova sociedade, que eliminassem as travas ideológicas que marcavam as artes, comprometidas politicamente tanto com a esquerda como com o discurso liberal. Por todos esses aspectos, *"el imperativo categórico de la autonomía es la oposición declarada al principio del nacionalismo literario, o sea, la lucha contra la intrusión política en el universo literario"* (CASANOVA, 2001, p.121).

Atualmente, porém, a autonomia tem sido redefinida a partir da consideração do fator cultural, pela relativização dos limites entre alta-literatura e cultura de massas. Não existe literatura pura nem verdadeira autonomia, não há possibilidade de haver uma separação radical entre a obra de arte e a realidade. Mesmo as obras mais obscuras, avaliou Paul de Man, partem de um elemento representacional, o mundo

real como matéria prima sobre a qual o artista vai trabalhar intencionalmente. O Absoluto, propõe Jameson, deve ser entendido como um fio tênue que liga inclusive a arte mais não-euclidiana, como a de Mallarmé, com todos os mundos diferenciados de referência (JAMESON, 2004, p.137). A autonomia da arte, portanto, está associada com a idéia de alta-literatura do modernismo, dimensionada pelo cânone. Fundamentou-se na separação da arte daquilo que não era arte, circunscrito à cultura e aos fatores extrínsecos a ela, como o sociológico e o político. Esta disjunção, explica Jameson, se dá dentro do campo da estética, posto que a cultura se relaciona à identificação desta com a vida cotidiana, e faz parte do sentido mais amplo de estética (JAMESON, 2004, p.150, 151). Tal separação, que identifica a cultura com “cultura de massas”, comercial, efetiva-se no começo da era da televisão, estabelecendo a cultura como a inimiga da arte para os ideólogos do modernismo, desde Greenberg até Adorno. Os cientistas sociais também apoiaram essa divisão, que favorecia o estabelecimento da cultura como um campo menor de pesquisa para a disciplina “sociologia”.

Os Estudos Culturais passaram a reenquadrar a literatura dentro do campo da cultura, entendida como espaço de mediação entre a sociedade ou a vida cotidiana e a arte desde Schiller ou Hegel. A cultura apaga os limites e abre um espaço de passagem, em que o pólo social não serve apenas como conteúdo, mas oferece um contexto no qual a arte é capaz de transfigurar a sociedade, mesmo nos momentos em que se afasta dela. Conforme entende Casanova, a literatura traduz em termos estéticos, formais, narrativos e poéticos os dados sociais e políticos, afirmando-os e negando-os no mesmo movimento, porque não é independente deles, mas é capaz de negar sua dependência.

*Este proceso hace que la literatura invente sus problemáticas y se constituya contra la nación y el nacionalismo, convirtiéndose así en un universo específico en que las problemáticas externas – históricas, políticas, nacionales – sólo están presentes refractadas, transformadas, retraducidas en los términos y con los instrumentos literarios: en los lugares más autónomos, la literatura se construye contra las reducciones o las instrumentalizaciones políticas y nacionales, o ambas. Es ahí donde se inventan las leyes independientes de la literatura, y donde se produce la construcción extraordinaria e improbable de lo que en adelante hay que llamar el espacio internacional autónomo de la literatura (CASANOVA, 2001, p.119-120).*



Desta maneira, o debate sobre a autonomia se redimensiona segundo parâmetros renovados, ela deixa de ser imanente para estabelecer-se como uma construção e uma escolha em vista de fatores dinâmicos próprios de um universo transnacional, regido por uma nova temporalidade, a temporalidade estética. Uma perspectiva que orientou a compreensão de Ayala sobre o evento estético e literário, como apontaremos adiante. Para Casanova, esta "autonomia" renovada se sustenta sobre o patrimônio literário acumulado, a cultura, que lhe permite escapar dos determinantes políticos, como aconteceu com os escritores latino-americanos da segunda metade do século XX.

Por outro lado, Blanchot sugere uma lógica diferente da autonomia, ratificada pelas formas existencial e política, a angústia e o Terror, por exemplo, que a promovem a uma espécie de categoria suprema e que, por sua vez, são esvaziadas ao mesmo tempo pelo processo de autonomização, produzindo uma situação ambígua em que a autonomia se torna insignificante porque os referentes antagônicos que a sustentam são disseminados pela sua própria ação. De modo que a autonomia da arte se justifica pelos aspectos sociais e políticos, e estes passam a ser estetizados pela arte (BLANCHOT apud JAMESON, 2004, p.159). No caso alemão, observa Jameson, essa discussão se dá de outra forma, devido ao compromisso da literatura alemã de pós-guerra e à orientação marxista da Escola de Frankfurt, hegemônica naquela ocasião. No entanto, apresentam-se correntes de pensamento que permitem identificar traços autóctones associados ao pós-estruturalismo francês da mesma época, afirmando matizes antihistoricistas e antipolíticos que garantiriam a autonomia da estética em relação à filosofia. É o caso da categoria de "subitaneidade" de Bohrer, que arranca o presente da continuidade temporal, transferindo-o ao nível conceitual, independente da temporalidade histórica. Trata-se da autonomia da estética em termos de temporalidade, não vinculada aos determinantes da vida social, política ou cultural.

Na busca de constituir uma "ontologia do presente", Jameson analisa a teoria de Bohrer como uma ruptura temporal radical com a continuidade, para acentuar a

forma pura do instante, pronta a apoiar uma nova estética despolitizada. No entanto, critica-a por acreditar na impossibilidade de prescindir das condições históricas prévias, pois a realização estética, mesmo a do modernismo, que pretendia se ausentar do tempo e da história, somente torna-se viável em certas circunstâncias que tem sua estrutura temporal única. Da mesma maneira, Jameson suspeita da versão atemporal desenvolvida pelo conceito deleuziano de "virtualidade", compreensão da auto-suficiência do presente proposta nos seus estudos sobre o cinema, por fundamentar-se no idealismo de Bergson, segundo o qual o presente ganha autonomia graças à existência complementar da eternidade. Na verdade, sua análise se orienta para a definição de uma "ontologia do presente" que admita o papel do passado e do futuro na sua configuração, estabelecendo uma crítica da modernidade, dos postulados de autonomia, sua busca de ruptura e seu sentido utópico. Parte do axioma moderno do presente, da presencialidade e transitoriedade baudelairianas como premissas da contingência histórica da modernidade, que fundam sua tradição na repetição de si mesmas, contradizendo, em contrapartida, seu postulado de rebelião contra o passado e a memória estáveis.

Como observa Calinescu, a relação moderna com o tempo na luta por desvincular-se do passado e encontrar uma nova tradição, reconhecível no futuro, pode ser considerada quase um truísmo.

*La modernidad, irreversible (que la razón crítica ha purificado de todo significado trascendente o sagrado), engendra la utopía de un instante radiante de invención que puede suprimir el tiempo repitiéndose a sí mismo infinitamente – como el elemento final de una tradición nueva y final (sin importar lo antitradicional que se haya concebido) –. En principio, si no en la práctica, el artista moderno está obligado tanto estética como moralmente a ser consciente de su postura contradictoria, del hecho de que su logro de la modernidad está no sólo a ser limitado y relativo (circunscrito por lo que Beckett denomina el "orden de lo factible"), sino a perpetuar también el pasado que intenta negar y a oponer la noción misma del futuro que intenta promocionar. Algunas de las declaraciones nihilistas de los artistas modernos y vanguardistas parecen hacerse en respuesta directa a una tal conciencia perturbadora que implica estar enredado en un nudo de incompatibilidades (CALINESCU, 2003, p.80).*

A modernidade estética negou a tradição hegeliana como também o sentido de história seqüencial, de Herder e Schlegel, que estabeleciam o eixo organizador da literatura em função da necessidade de amalgamar fatos humanos num processo de desenvolvimento gradual, narrativo, em torno de uma idéia central. Essa perspectiva fundamentou-se na prerrogativa cientificista de objetividade oferecida pela história como método organizativo. Ultrapassado este marco histórico inaugural da modernidade, contraposta sua interface estética autonomista, eis que se parte para uma reconsideração do elemento histórico em relação à elaboração artística a partir da segunda metade do século XX. Nesse contexto Francisco Ayala insere sua avaliação da complexidade da literatura, onde o artista deve colocar sua criação sobre o terreno histórico, quando localiza a ação dos personagens no tempo e no espaço estabelecendo um ambiente atualizado, mas também quando foge do presente, fechando-se no passado absoluto, ou rompe totalmente com este através da fantasia (AYALA, 1960, p.23). Para o autor, todas são formas de interpretar a experiência da vida humana. Nesse sentido, Ayala estabelece um relativismo estético que não é capaz de negar a ascendência histórica sobre a criação artística. Este relativismo é da mesma categoria daquele que reconhece a existência de uma variedade de tempos que se afetam mutuamente em todas as direções, contradizendo a sucessividade, como sugere Cláudio Guillén (1998, p.412). Tempos que se concretizam em formas que permanecem, são ultrapassadas, que desaparecem, se superpõem e se regeneram, de modo que o passado pode modelar o presente e o futuro. Acaso essa leitura ecoa a proposta de Jameson de definição de uma ontologia do presente, que põe novamente em pauta a discussão sobre a temporalidade moderna.

A busca da inovação, intimamente vinculada à noção de tempo, é outra característica da modernidade estética, uma dinâmica auto-suficiente como conceito e como processo, lembra Jameson, porque na sua origem pressupõe a própria superação (JAMESON, 2004, p.107). O desejo de inovação implica a contradição moderna mencionada anteriormente, contida no ímpeto de aspirar o novo e na repetição inevitável, o eterno retorno do gesto de ruptura. No entanto, esse movimento não se dirige para

o futuro, segundo a concepção de Adorno, no sentido de descobrir algo inexplorado, mas se resolve como a tentativa de ultrapassar um tabu, portanto, em direção ao passado, em função de uma insatisfação com o convencional (JAMESON, 2004, p.111). A dinâmica da mudança, enquanto caracteriza uma proliferação de rupturas, encerra o *telos* do modernismo, um processo interno de inovação constante que acompanha o desenvolvimento capitalista, pertinente tanto ao alto-modernismo, de acordo com Jameson, como ao tardo-modernismo, onde se encontra o movimento pós-modernista. Desse modo, a inovação se transcodifica em uma técnica e em novos conteúdos dentro do marco tecnológico e da ideologia de mercado, estabelecendo uma teleologia modernista.

Para o desenvolvimento deste *telos* modernista, foi fundamental o ressurgimento da noção de contingência no século XIX, na verdade, desde Kant, aponta Jameson, que pôs em cheque a epistemologia, o que foi um fator de crise para a ciência no século XX (JAMESON, 2004, p.172). No âmbito do alto-modernismo, a contingência concretizou-se nas preocupações estéticas pelo inesperado, imprevisível e accidental, definindo o conteúdo da experiência de um presente absoluto, próximo ao ilimitado e eterno que não partiam de formas preestabelecidas. Para Jameson, isso ainda não caracterizava a mentada autonomia da arte moderna, ela não regulava a realização artística. A autonomia somente se estabeleceu a partir do momento em que a contingência passou a corresponder a um parâmetro de criação para os artistas, portanto, a autonomia da arte efetiva-se na medida em que a contingência, que articula a busca da inovação e o sentido de temporalidade moderno, estabelece uma forma de percepção do mundo, de ação e criação. Para os modernos, essa forma não se dá de antemão, mas se produz de maneira experimental.

Em contrapartida, para os tardo-modernistas, onde se enquadra a pós-modernidade, a contingência deixa de ser um simples conteúdo para a produção artística e se torna um postulado, passível de repetição e recuperação crítica em função de que sua estrutura se conhece antecipadamente, submetendo o conteúdo da experiência. *"La contingencia tardomodernista, entonces, es precisamente ese*

*proceso y constituye la experiencia del fracaso de la autonomía en ir hasta el final y realizar su programa estético*" (JAMESON, 2004, p.173). Um fracasso porque a repetição estipulada pela "cultura de crise" moderna reinsere o problema da temporalidade sob outro prisma, não mais o da continuidade, mas a do eterno retorno, a insuperabilidade do passado e a inviabilidade do atemporal modernista e da imanência das artes. Deste modo, torna a experiência estética mais acessível e redefine, de acordo com outros parâmetros, as bases da autonomia, abrindo a possibilidade de teorização e avaliação da "ideologia do modernismo". O cânone modernista é signo de sua transitoriedade, e as tentativas de ruptura pós-moderna, nesse ponto de vista, revelam sua incapacidade de superação dos marcos da modernidade.

### 1.3.3 Ciclos da Modernidade Estética

Antes que Baudelaire definisse os elementos próprios da modernidade estética, Sthendal já havia apontado, no começo do século XIX, aspectos relativos a um novo sentimento do tempo e uma nova concepção de beleza, que ele chamou romantismo (CALINESCU, 2003, p.53). Não mais a beleza universal do classicismo, mas a beleza pontual das elaborações situadas no devir histórico, descomprometidas com a busca da perfeição, originais e fortemente vinculadas à liberdade individual que suplantava os padrões anteriores. O romantismo, então, representou uma consciência da vida contemporânea, da modernidade num sentido imediato, incluindo a noção de mudança, de relatividade e atualidade. Essa nova mentalidade passou a diferir o ideal de beleza cristão, ilustrado, da beleza pagã enraizada num sentido histórico fatalista, um momento revolucionário da história da modernidade estética, entende Calinescu (2003, p.74).

Histórica e diretamente vinculada ao romantismo, a categoria artística da decadência expressou a consciência da perda dos referenciais clássicos em função da fatalidade do tempo irreversível, em decorrência aprimorou a individualidade enquanto forma de captação da imediatez e do aspecto extremo do transitório. A

insatisfação com a perda de um sistema equilibrado de crenças por causa da sua incapacidade de interpretar o mundo e em vista da fugacidade do tempo, sustenta os elementos decadentes que permeiam freqüentemente as obras de Francisco Ayala. O estilo decadente explorou as regiões difusas tanto da mente individual, em sua complexidade psicológica, como da linguagem para apresentar o inexpressável, vago e fugaz do pensamento, suprimindo fatores como unidade, hierarquia e objetividade. Para Baudelaire, a principal característica da decadência foi a pretensão de eliminar os limites convencionais entre as diversas artes para promover o intercâmbio entre meios e procedimentos, de modo a alcançar a "arte total", contrariando a separação tradicional segundo especialidades expressivas (CALINESCU, 2003, p.167). Por isso, a tendência antitradicional da decadência lhe atribuiu seu caráter intensamente moderno. Nesse sentido mais político, histórico e estilístico, a decadência não coincide totalmente com o *decadentismo* italiano, que define um período, mais que uma tendência estética, marcado pelo formalismo e pelo esteticismo.

A desorientação moral sentida pelos artistas contrastou com o desenvolvimento científico e tecnológico que produziu um fortalecimento do capitalismo, a democratização e o acesso das massas ao patrimônio cultural, e, mais que isso, a trivialização da arte para torná-la acessível à classe média, conforme já mencionamos. O realismo incorporou essa função ao normatizar os elementos categóricos da diferença, destacados pelo romantismo, unificando a perspectiva narrativa e planificando a percepção em busca de corresponder a uma verdade. No entanto, assim como se pode falar de "modernismos", pode-se destacar a existência de muitos "realismos", cada qual buscando representar realidades todavia não descobertas, o que o inscreve na dinâmica de inovação da modernidade. Apesar de constituir uma categoria epistemológica, como nos lembra Jameson, é sentido comum considerar que o realismo foi o ponto de partida da reação modernista no âmbito estético e conformou a matéria prima sobre a qual a consciência modernista pôde elaborar suas formas (JAMESON, 2004, p.109).

Em função do desenvolvimento desigual da concepção modernista, relativo a diferentes situações nacionais, como revelaram o modernismo hispano-americano, a

Geração de 98, os movimentos franceses a partir de Baudelaire, o contexto alemão da república de Weimar, Jameson pôde definir uma "ideologia do modernismo" fundamentada em seus aspectos comuns (JAMESON, 2004, p.153). Os diversos modernismos manifestaram, como nos ciclos anteriores, o *tropo* da modernidade, a ruptura com padrões anteriores. Assim se efetivaram o impressionismo, o expressionismo nas artes plásticas e o simbolismo na literatura. Nesse ponto de vista, a arte corresponderia a uma expressão sublimadora da realidade no sentido de transcendê-la por meio do trabalho formal sobre a expressão estética. O artista ocuparia uma função privilegiada, cuja sensibilidade o tornava capacitado para aceder às regiões sublimes do entendimento e orientar o vulgo, por isso aos movimentos modernistas foram atribuídas características como esteticismo, formalismo, idealismo e utopismo. O axioma da "arte pela arte" apoiou-se sobre a premissa da autonomia estética e sua conseqüente reflexividade, sentando as bases para a "deshumanização da arte" levada a cabo pelas vanguardas, apesar de não ter muito a ver com os elementos maquínicos incorporados a algumas correntes. Essa peculiaridade dos movimentos modernistas fez com que fossem estabelecidos critérios rigorosos de qualidade estética que, na opinião de Clement Greenberg, preservaram a arte dos interesses do mercado (GREENBERG apud CALINESCU, 2003, p.282). Ela estabeleceria também os limites da arte culta pela autonomia e imanência da linguagem artística, contra a arte *pop*.

Contrário à banalização dos elementos artísticos, promovida pela indústria cultural, Francisco Ayala (1971, p.30) defendeu a elaboração de uma arte culta aberta para a maioria, adequada à experiência do seu momento e às técnicas de comunicação. Discordava do ahistoricismo modernista e vanguardista, entendendo que a liberdade se deu sempre no campo da história e esteve condicionada pelos fatores sociais enquanto pertencente à vida humana. Por outro lado, apesar da crítica à estética vanguardista, considerou que toda arte é um jogo, um enfrentamento entre o apreciador da arte e as questões que ela propõe sobre o sentido da vida (AYALA, 1960, p.19). Esta perspectiva atribui para a arte um caráter salvacionista, o que reaproxima Ayala da estética modernista, estabelecendo uma contradição entre a

produção artística de cunho histórico-social e o uso que se faz dela visando uma experiência do absoluto em torno das grandes questões sobre o "ser". Conforme compreendem Deleuze e Guattari, "a arte nunca é um fim, é apenas um instrumento para traçar as linhas da vida [...]", isso proporciona, diferentemente da expectativa de Ayala, um contato com o a-significante, o a-subjetivo e o sem-rostro, estabelecendo a arte como linha de fuga, não uma projeção estratificada dos "grandes relatos" (DELEUZE e GUATTARI, ano, p.57). Contudo, esses elementos contribuíram para a valorização que o autor, objeto deste estudo, fez do romance como gênero popular que permitia a reflexão sobre as grandes questões epistemológicas devido à abertura decorrente de não possuir uma técnica específica, limitadora da criação, segundo ele. É um tópico ao qual voltaremos no último capítulo, relacionando-o à experiência nômade.

O século XIX foi essencialmente narrativo, afirma Pozuelo Yvancos. Frente a isso, as vanguardas se caracterizaram pela perda da referencialidade mimética como princípio estético, em um sentido muito mais extremo que a proposta dos modernismos novecentistas (POZUELO YVANCOS, 2004, p.20). Esse processo intensificou o valor da arte como "um fim em si mesmo", impopular e elitista, sem o compromisso mimético-representacional da *episteme* realista, efetuando o que Ortega chamou de "deshumanização da arte". A estilização desacreditaria o caráter narrativo do romance, por exemplo, estimulando sua capacidade de apresentação indefinida das paisagens internas e subjetivas dos personagens autoconscientes, onde o narrador seria apenas um instrumentador. As conquistas científicas, onde se inclui a psicanálise freudiana, e técnicas, como os meios de comunicação de massas, contribuíram para esta tendência anti-referencial, aprimorando a estratégia de deshumanização, observa Calinescu, ao negar qualquer prerrogativa orgânica para a arte, como aquela estipulada pela filosofia romântica (CALINESCU, 2003, p.136). As vanguardas postularam a destruição do passado e da tradição através do movimento estético, porém buscaram a intervenção na vida prática de modo a provocar a revolução que institucionalizaria sua utopia. Aí se diferencia o que ficou conhecido como vanguarda estética, realizando-se sobre o potencial revolucionário da arte, e vanguarda política, em que a arte foi



submetida às normas do idealismo revolucionário. Tanto uma como outra partiram do sentido radical da ruptura com o passado, de destruição, portanto estiveram plenamente conformes com a ideologia do modernismo, com a particularidade de acentuar o caráter volitivo da sua atitude.

O conceito orteguiano de "deshumanização", difundido a partir de 1925, alcançou uma projeção teórica no período de pós-guerra, como se vê pela reconsideração que Ihab Hassan faz da idéia segundo uma perspectiva pós-moderna que suplantaria sua faceta modernista. Enquanto Ortega considera a arte deshumanizada como uma realização elitista, Hassan a reinscreve no marco anti-elitista posto que derroga o pressuposto autoritarista. Para Hassan, a deshumanização pós-moderna da arte dissemina a unidade do "eu" em vista da participação comunal, opcional, gratuita ou anárquica, aprimorando os recursos da ironia e da paródia adequados à criação como jogo (HASSAN apud CALINESCU, 2003, p.147). Para Calinescu, sua acepção de pós-modernismo revela uma extensão das vanguardas de entre-guerras, especialmente dos postulados dadaístas e surrealistas, como o veiculado pela fórmula "anti-arte pela anti-arte" de Tristan Tzara, ou relativos aos *ready-made* de Marcel Duchamp e Man Ray. Por outro lado, o tópico anti-representacional da deshumanização se constituiu, no ciclo pós-modernista, como uma desconfiança sobre a capacidade de renovação da linguagem artística. A tendência experimentadora e formal das vanguardas ficou enfraquecida pelo retorno de uma forma mais tradicional da narrativa, principalmente de cunho memorialista e metaliterário, porém não mimética já que aponta para a particularidade construcional da literatura, ainda que tematize sua convergência com a vida.

*[...] lo que la novela de hoy no pretende ocultar en ningún caso es que se trata de "literatura", que su artificio es voluntariamente aceptado como punto de partida, que quiere revelar su doble codificación: ser lenguaje, pero ser también versión sobre el lenguaje narrativo como construcción que parodiar, homenajear, redescubrir, parafrasear, en definitiva, visitar. La alusión o cita literaria, referencia a modelos estilísticos que se remedan sin esconder su artificio, antes bien, haciéndolo patente es una constante en una literatura finisecular particularmente "revisionista", "citacionista" [...] (POZUELO YVANCOS, 2004, p.52).*

A capacidade revisionista da obra de arte, incrementada a partir da segunda metade do século XX, assegura sua diferença em comparação com o período anterior. Isso somente se torna possível porque existe um campo anterior que permite ser revisitado através da citação, da ironia ou da paródia, sobre o seu suporte técnico. Dito movimento abre um caminho reflexivo teórico que é exclusivo do contexto tardo-modernista, na acepção de Jameson, circunscrevendo o que ele chamou de "ideologia do modernismo" ou "da autonomia da arte", desenvolvida principalmente dos Estados Unidos (JAMESON, 2004, p.165). Para além da simples repetição, trata-se da capacidade de teorização o que caracteriza a tendência artística do pós-guerra, especialmente a partir dos anos 60, em contraposição aos anteriores modernismos. De qualquer forma, está relacionada à sobrevivência e à transformação da prática criativa modernista. O modernismo clássico, ou alto modernismo, também era autoconsciente, estabelecendo uma lógica interna para a narrativa, porém a reflexividade tardo-modernista é diferente, aponta Jameson, pois implica o status do artista na configuração da obra.

*Los modernistas clásicos no tenían acceso a esa imitación y sus obras designan su proceso de producción como un nivel anagógico de alegoría, a fin de dejar lugar a sí mismas en un mundo que no contiene su "idea"; en consecuencia, esa autorreferencialidad formal es muy diferente de los poemas sobre poesía y las novelas sobre artistas en las cuales los tardomodernistas se designan a sí mismos en su contenido (JAMESON, 2004, p.167).*

Essa mudança de posição contraria a estabilidade do Absoluto, questionando o preceito de autoridade e causalidade na medida em que o relativiza pela dinâmica da perspectiva. Autor e leitor perdem o significado como funções definidas que mantiveram desde Cervantes, Shakespeare ou Goethe, e se transformam, mais que em elementos temáticos, em categorias dinâmicas e fragmentadas. O pós-estruturalismo contribuiu para isso ao focar o inconsciente textual através do método desconstrutivista, revelando os aspectos menos aparentes do texto. Desta maneira, proporcionou uma ruptura hermenêutica no âmbito da literatura, deslocando aspectos objetivistas para favorecer formas diversas de legitimidade, fundamentadas na diferença. O pós-

estruturalismo produziu uma ruptura não apenas das categorias estabilizadas do discurso modernista, mas também na seqüencialidade histórica da percepção do fato literário, comenta Gonzalo Navajas (NAVAJAS, 2004, p.31). Isso permitiu a elaboração de um conceito "transtemporal" para abordar o texto de acordo com sua relação com outros textos e contextos, em uma dinâmica zigzagueante, de modo a contradizer as idéias de cânone e geração. Essa concepção de crítica literária anti-racionalista se adequou a uma concepção de mundo cada vez mais informal e a uma experiência fluida jamais estabilizada. Ela se situa dentro do horizonte contra-hierárquico do projeto pós-moderno, que se fundamentou em um Bakhtin repossuído, segundo Navajas, na *popart* de Andy Warhol e Lichtenstein, na carnavalização das formas culturais e na promoção da heteroglossia anticonsensual, sem aspirar a uma revolução política, mas a uma mudança do modelo cognoscitivo (NAVAJAS, 2004, p.18). Uma nova situação que permite a eclosão dos elementos anônimos e heterogêneos no código estético, mas sem eliminar por completo certas premissas do código clássico, compreende Navajas, produzindo uma estética mista.

Em consequência, atribui-se um teor de "impureza" para a estética pós-moderna, em contraste com a "pureza" ambicionada pelos modernistas e também pelas vanguardas, mesmo dentro da retórica simbólica da "morte da arte", conforme avaliou Guy Scarpetta (apud CALINESCU, 2003, p.271). A visão pós-moderna perdeu a inocência e definiu uma perspectiva "pós-apocalíptica" que reconsiderou a criação a partir da "morte da arte" vanguardista, posto que nenhuma forma de cultura é mais possível após Auschwitz, como viu Adorno. Assemelhando-se a uma reconfiguração do *carpe diem*, a estética pós-modernista propôs a categoria do desfrutável, excluía da austeridade modernista, ao inserir a prática paródica na reconstrução do passado, obedecendo a uma multiplicidade de códigos por intermédio do comentário alusivo, da citação, da referência inventada, da distorção, do anacronismo deliberado, da diversificação estilística. Nesse sentido apresentou também um novo uso do perspectivismo psicológico, diferente do psicologismo modernista, aponta Pozuelo Yvancos, que se baseou em um neo-existencialismo de caráter vitalista sentimental,

segundo o qual o "eu" mostra-se como testemunho contingente da sua existência (POZUELO YVANCOS, 2004, p.50). Por outro lado, essas novas existências não se fundamentam na mimese, porque têm consciência da impossibilidade da representação narrativa, apenas são "postas em jogo" pela escritura, entende Agamben, e seu destino é decidido através das palavras (AGAMBEN, 2005, p.88). Elas ocupam lugares possíveis, porém vazios, e se disseminam em multiplicidades que mudam de natureza conforme se conectam umas às outras. A linguagem supõe a linguagem, compreendem Deleuze e Guattari, e a narrativa não comunica o que se vê, mas o que se ouviu.

[...] o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode). O mimetismo é um conceito muito ruim, dependente de uma lógica binária, para fenômenos de natureza inteiramente diferente (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.20).

Essa tendência do pensamento se vinculou à consciência da indeterminação do significado, da indecibilidade contrária à prática simbólica, que tem sua origem em Rimbaud, segundo Marjorie Perloff (apud CALINESCU, 2003, p.289). Na narrativa, onde a realização da indecibilidade é um desafio maior, autores como Borges ou Nabokov procuraram constituí-la através da proliferação de imagens e circularidades que questionavam diretamente a idéia de representação por meio da perplexidade ou do jogo. Nessa tentativa de perguntar pelos mundos possíveis, o dominante na poética pós-modernista tornou-se ontológico, conforme considerou Brian MacHale, diferente da epistemologia modernista vinculada aos grandes relatos (MACHALE apud CALINESCU, 2003, p.296). Por isso identificamos a ausência de princípios estéticos normativos, priorizando o que José Carlos Mainer considerou um ecletismo em arte, baseado na convivência não dialética do que a oferta cultural apresenta, rebaixando em contrapartida os grandes empenhos artísticos, convertendo a literatura em um fenômeno a mais do campo comunicativo e diminuindo a responsabilidade do autor

(MAINER apud POZUELO YVANCOS, 2004, p.47). Em decorrência disso, abriu-se espaço para o *kitsch* como estilo artístico, baseado no relativismo temporal levado ao extremo e na imediatez do belo artístico enquanto objeto comercial da indústria cultural (CALINESCU, 2003, p.23). Vinculado à busca de *status* pelo acesso democrático às grandes obras da cultura, ou ao simples desfrute, o *kitsch* estabeleceu a estética do engano e do autoengano por meio da imitação, da simulação e da elaboração artificiosa, colaborando para o esvaziamento de sentido das formas artísticas como sintoma do ciclo cultural do pós-modernismo.

## **1.4 Notas sobre Formas de Subjetivação na Modernidade Estética**

### **1.4.1 Apontamentos Históricos**

A constituição do intelectual, ou do sujeito autoral, no período que corresponde à modernidade estética, definiu sua singularidade social frente à ascensão dos ideais e valores da classe média burguesa como modelo a ser alcançado, e também contra uma conformação da literatura nacional vinculada aos grandes autores do passado. Porém, ao longo dessa etapa moderna, do ponto de vista europeu, da segunda metade do século XIX até o fim da primeira metade do XX, o papel exercido pelo intelectual não foi homogêneo, ao contrário, acomodou-se às vicissitudes sociais e históricas, e às necessidades de expressão artística. Baudelaire e Unamuno são exemplos da alienação deliberada do artista na sociedade da época, equivalente a uma exaltação do individualismo e da importância da arte como forma de conhecimento, resultado da hostilidade aos valores objetivistas e utilitaristas estabelecidos pela burguesia. Fundamentado nas aspirações do indivíduo, Unamuno preconizou a ação volitiva do artista e a construção da metáfora como meios de negação da objetividade que obedeciam à subjetividade. Desse modo priorizou a imaginação que potenciava a linguagem enquanto instrumento cognitivo capaz de criar a realidade, não apenas defini-la, como pretendia o discurso lógico consensual. As leituras personalizantes

de Unamuno, observa Navajas, tantas vezes criticadas, inclusive por Ayala, são formas de magnificação do "eu", um "eu" que absorve a realidade, assimila-a e a transforma em um mero apêndice da subjetividade pessoal (NAVAJAS, 2004, p.57). Dessa tendência surgiu a autorreferencialidade moderna, cujas obras criaram um mundo que passou a ser alegoria de sua própria produção, tornando-se inclassificáveis para os padrões da lógica historicista.

Fundamentado na capacidade visionária que remonta à consagração do artista nos séculos XVIII e XIX, e frente à emergência de uma cultura de massas oposta a qualquer projeto idealista de uma sociedade igualitária, o intelectual modernista viu-se chamado a exercer uma função moral e crítica, num segundo momento da trajetória da subjetividade moderna. Esta disposição, também ancorada nos preceitos individualistas, foi estabelecida pelo modernismo europeu contra o ecumenismo cultural e conduzida por figuras como James Joyce, Bertrand Russell ou Ortega y Gasset. Segundo Navajas, seu projeto pretendeu integrar o mundo a partir dos princípios propostos por uma elite intelectual, que se estenderiam por toda a sociedade para orientá-la numa época de perda de valores (NAVAJAS, 2004, p.19). No entanto, por estar restrito a uma circunstância limitada, não compartilhada por outros grupos culturais, e entender-se modelar, esse projeto falhou em consequência da relativização da sua capacidade de avaliação crítica. Mas a reflexão em torno ao papel exercido pelo intelectual na direção da sociedade intensificou-se, principalmente no período vanguardista, em que os intelectuais acreditavam no alcance revolucionário da arte e na possibilidade de intervenção política do artista para mudar sua condição. Como observa Jameson, já desde o final do século XIX os artistas sentiam a atração gravitacional das novas forças sociais que primavam por uma mudança radical na sociedade, mesmo que não compartilhassem suas idéias, estimulando práticas estéticas cada vez mais ousadas (JAMESON, 2004, p.117). Esse faro para perceber a necessidade de mudanças no grupo social alimentou a idéia do artista-oráculo desde o romantismo, por isso ele incorporou o movimento de *avant-garde* que conduziria à prosperidade social. Como "homem de imaginação", na perspectiva de Saint-

Simon, ele deveria cumprir uma função social pedagógica, seguindo um programa preestabelecido para orientar sua prática criativa. Essa vertente política das vanguardas contrastou com a compreensão de Shelley, observa Calinescu, para quem o poder imaginativo exercido pelo artista não obedecia à razão, mas à inspiração espontânea, desempenhando uma função mais natural e às vezes inconsciente (CALINESCU, 2003, p.113).

Em uma ou outra linha, a euforia vanguardista foi contradita, porém, pelo evento desestimulante das grandes guerras mundiais, decepcionando a aspiração ativista dos intelectuais de conduzirem a construção de uma sociedade diferenciada e igualitária. Com a dispersão da classe artística européia durante as guerras, o tema do papel histórico exercido pelos intelectuais continuou na pauta de discussões a partir de outra perspectiva. Já não se acreditava na capacidade dele de exercer alguma influência espiritual sobre o conjunto social, predominando um negativismo nihilista que se concretizou artisticamente com a estética existencialista. Nesse momento, o debate se exerceu fora do eixo europeu, principalmente na América, nos Estados Unidos, mas também nos países latino-americanos, como a Argentina, o México e o Brasil. Em Buenos Aires, a revista *Sur* abriu espaço para a reflexão sobre o papel dos intelectuais, chamado "Debate sobre temas sociológicos", seguindo o modelo do *Collège de Sociologie* de Paris, em uma publicação de agosto de 1941, da qual participaram Victoria Ocampo, Roger Caillois, Pedro Henríquez Ureña, Francisco Ayala, entre outros (COMENTARIO..., 1941, p.99-126). De modo geral, ao tratar dessa temática, admitia-se a necessidade de pensar sobre a função do intelectual num mundo cambiante, envolto em uma "crise da cultura". O tom da opinião de Ayala revela o negativismo predominante naquele momento, salpicado de ressentimento:

*Las contradicciones de nuestro mundo son tan graves y las injusticias que alberga son tan notorias, que, no un intelectual que tiene la obligación de atenerse a valores espirituales, sino un hombre cualquiera de conciencia limpia ha de sentirse insolidario, si no hostil, respecto de estas situaciones* (COMENTARIO..., 1941, p.105-106).

Ele defende que a responsabilidade pela situação vivida naquela circunstância não era dos intelectuais, que não teriam sabido conduzir a sociedade, mas de todos os membros dessa sociedade. Constantemente voltou sobre o tema do ponto de vista sociológico-historicista, para analisar a condição profissional do *homme de lettres*, um profissional liberal que se deixou absorver pelo sistema estatal em função da necessidade de sobrevivência. A situação precária do escritor não o eximia da responsabilidade decorrente da sua liberdade, defendeu Ayala, devendo proporcionar a superação da superficialidade cultural (AYALA, 1960, p.23). Dessa perspectiva, Ayala reafirmou a posição modernista, segundo a qual a transposição da trivialidade para se chegar à alta cultura devia ser conduzida pela elite intelectual. Frente à hegemonia da sociedade de massas, em muitas ocasiões refletiu também sobre o papel exercido pelo escritor. Conforme avaliaremos mais adiante, traçou a evolução histórica do alcance social que tiveram as obras literárias, num crescendo de dificuldades e decepções em vista de não realizar os planos de uma "alta cultura de massas", um ideal possível de sociedade igualitária. Desta forma, o intelectual se tornou insignificante e marginal, e o que predominou foi a literatura barata, o folhetim, o melodrama. Afirmou que, apesar de raramente ter vivido da atividade literária, o intelectual desfrutava de certa autoridade, porém, com o crescimento da indústria editorial e dos interesses comerciais, passou a estar sujeito às determinações do mercado. Além disso, apontou, a técnica desenvolvida pelos meios de comunicação de massas impuseram outra postura ao intelectual. Em concordância com Sartre, em *¿Qué es la literatura?*, o novo papel do intelectual deveria se apoiar sobre os *mass media*, o cinema e o rádio, por exemplo, exercendo, não obstante, sua responsabilidade social (AYALA, 1971, p.23). Novamente retorna a expectativa modernista sobre a função salvadora do intelectual em uma sociedade que sucumbia moralmente, promovendo a reflexão sobre o sentido da existência.

No entanto, contrariamente à posição pró-kantiana de Ayala que defendia o papel educativo do intelectual, a partir dos anos 50 intensificou-se o questionamento da idéia de sujeito investido de conhecimento pela natureza, capaz de orientar as massas



por um caminho moral. Ao contrário, tornou-se cada vez mais forte a compreensão da sua posição como uma potencialização do artifício, que se afirmou em função de um poder discursivo mediante um ato constitutivo fragilizado, posto que se tratava apenas de um sussurro cristalizado que atravessou a linguagem. George Bataille analisou a condição residual do homem num processo que já não condizia com a idéia de humanização da natureza, mas de animalização do homem, "hominização", uma modernidade ambivalente entre a razão e a irrazão. No seu ponto de vista, já não havia validade no "contrato social", mas apenas o jogo entre dom e contra-dom, violência e contra-violência, reivindicando um movimento de desincorporação pelo sacrifício. Posteriormente, Derrida e a perspectiva pós-estruturalista, Foucault com a "morte do autor", Walter Benjamin, Agamben, Deleuze, elaboraram reflexões sobre a questão da subjetividade e da nova condição das artes. Derrida especula sobre a *khôra*, receptáculo, matriz, condição que suplanta o sujeito. Para o gênero humano, indica a partir de sua análise do *Timeu* de Platão, está reservado o lugar da memória, da escrita e da tradição (DERRIDA, 1995, p.75). *Khôra* é o terceiro gênero, o que provê, e nunca se confunde com o sujeito temporal, como acontece com o *Genius* de Agamben, do qual o sujeito se afasta cada vez que assume a forma de um "eu" pela escrita (AGAMBEN, 2005, p.12). Percebeu-se de modo geral uma reestruturação dos centros de discursividade cultural, definindo um novo espaço social para o escritor, compreende Gonzalo Navajas (2004, p.129). Este crítico atribui, segundo essa nova perspectiva, um outro poder para a literatura, o de delimitar novas opções imaginárias que escapam às redes da informação tecnológica.

#### 1.4.2 Alguns Ângulos de Subjetividade da Narrativa

Na modernidade tardia, entre as muitas possibilidades de constituição da subjetividade na narrativa, podemos falar da predominância do indivíduo urbano interagindo com seu ambiente privado. Corresponde ao ambiente que Cláudio Guillén (1998, p.335) denominou "palavra íntima", e José Carlos Mainer (apud POZUELO

YVANCOS, 2004, p.49) chamou "re-privatização" da literatura, vinculado à criação de mundos imaginários e exploração de memórias pessoais, mas também à relação particular de autores e leitores com a obra. Nessa circunstância, o indivíduo está só consigo mesmo e seu entorno, e os fatos objetivos se tornam incertezas, sentimentos, obsessões e fantasias pessoais. O mundo passa a ser um suporte para uma forma vaga de existência, que cada vez possui vínculos mais tênues com uma realidade tornada fantasmagórica. Essa polarização extrema da subjetividade como resultado da nulificação exterior, entretanto, tornou-se antes consciência da alteridade, modo de conhecimento como perspectiva do outro, que remonta aos estudos de Bakhtin sobre Dostoiévski e a "polifonia", e Ortega sobre a teoria do romance e o "perspectivismo", avalia Pozuelo Yvancos, um interesse que também se encontra em muitos poetas, como Fernando Pessoa, Unamuno ou Machado (POZUELO YVANCOS, 2004, p.25). É uma preocupação estética originada pela crise dos sistemas ideológicos do século XIX e a conseqüente abertura do período vanguardista que vê no intercâmbio de discursos um lugar de dissolução dos totalitarismos uniformizadores. Essa disposição contradisse a constituição dos discursos sociais e o autoritarismo do narrador-autor, ao enfatizar a condição plurilingüística do mundo, rompendo o paradigma do sujeito e estabelecendo o encontro com o outro como fonte criadora.

Em decorrência dessa crise de referencialidade, delinearam-se novas formas de subjetividade na narrativa e a consciência dos personagens alcançou interesse literário, questionando o caráter realista do discurso do narrador. O personagem deixou de ser um objeto definido, um veículo das idéias do autor, para ser uma fonte de significação sempre dinâmica, para além do fenômeno estilístico e do *status* formal. Rompeu com a narrativa objetual, continua Pozuelo Yvancos, para proceder à palavra compartilhada, porém não limitada à variação focal simplesmente e sim problematizadora da origem do discurso, configurando a autonomia da voz e da visão dos personagens como fonte única de sua linguagem. Desse interesse surgiram técnicas concretas de elaboração narrativa, como o *stream of consciousness* e o monólogo interior, por exemplo, apontando para a falta de estabilidade do sentido,

para o caráter contraditório das coisas, para a imagem incerta e confusa. Tal mentalidade originou-se na consciência da impossibilidade de se estabelecer qualquer verdade, a ponto de que, no período pós-moderno, até mesmo o autor se constitui como personagem, enfatizando a posição fragilizada dessa categoria estruturante da narrativa, em uma linguagem auto-irônica e paródica que busca definir um novo uso ontológico do perspectivismo narrativo, diz Matei Calinescu, não mais psicológico como na narratologia tradicional (CALINESCU, 2003, p.294).

A idéia de autor, conforme definida pela Ilustração em seus representantes mais ilustres, Goethe, Diderot, Voltaire, figura habilitada para decifrar mistérios seculares, chegou ao seu auge no romantismo, porém se manteve até muito depois pela projeção de um sujeito sólido e seguro, impenetrável, resistente às investidas sobre a consciência vacilante que as teorias de Kierkegaard, Bergson e Freud iniciaram, e que depois Heidegger e Lacan, entre tantos outros, aportaram para a reflexão sobre o "eu". O sujeito autoral acabou tornando-se ubíquo, indefinível e ilimitado, avalia Navajas, consequência da reclassificação da cultura como um meio acessível a todos e da dissolução das hierarquias entre os gêneros clássicos:

*la temida contaminación de la voz anónima de las masas, que el elitismo del modernismo europeo de los años veinte teme y contra la que quiere prevenir a toda la humanidad, se ha realizado hasta las últimas consecuencias y, para bien o para mal, está aquí con nosotros. Los últimos fantasmas universalizantes y excluyentes de la modernidad han desaparecido* (NAVAJAS, 2004, p.112).

Em decorrência, a voz autoral deixou de ter sentido como representante de um conhecimento incomum e as reflexões em torno do novo lugar do autor e da linguagem literária ganharam relevância.

Foucault teve uma importante participação nesse debate ao dispor a categoria do autor como um espaço de abertura do procedimento literário, que se definia pela singularidade da sua ausência, daí a idéia de "morte do autor". O autor corresponderia a um gesto que possibilitaria a expressão da mesma forma que instauraria um vazio nela. Procurou negar a relevância do autor ao mesmo tempo em que afirmou sua necessidade, para isso separou a noção de autor como indivíduo

real e a função-autor, o primeiro está presente somente pelos processos de subjetivação que o constituem e pelos dispositivos que o inscrevem em mecanismos de poder, o segundo define o estatuto e o regime de circulação dos discursos em uma sociedade, situando-se no limite dos textos. A função-autor se relaciona a uma série de características, aponta Giorgio Agamben, envolvendo um regime particular de apropriação (direitos e compromissos do autor) e também modos diversos da função, que diferenciam e selecionam as formas discursivas; apresenta a possibilidade de autenticar os textos, determinando o cânone, ou avaliar seu caráter apócrifo; pode caracterizar a dispersão da função enunciativa em vários sujeitos, como pode instituir uma função trans-discursiva, em que o autor se revela um "instaurador de discursividade" (AGAMBEN, 2005, p.83). Foucault não entendeu o autor como uma fonte de significações, origem da linguagem que se concretizaria nas obras literárias, mas como um princípio funcional através do qual se delimita, se exclui e se seleciona, obstaculizando a livre circulação e livre manipulação da obra.

Para Agamben, o autor assinala o ponto em que uma vida foi "posta em jogo" na obra, não expressada, porque ele marca o vazio de onde procede a escrita, segundo um gesto não cumprido nem dito, que torna possível a leitura (AGAMBEN, 2005, p.91). O leitor, por sua vez, ocupa o lugar vazio do autor e repete o mesmo gesto, como um testemunho dessa condição, que também permanece inexpressado, fazendo ressaltar, no entanto, o limite de toda interpretação. O sujeito, nessa perspectiva, não se estabelece como uma realidade substancial, mas é resultante de um encontro com os dispositivos da linguagem, mostrando-se e resistindo à sua captura: *"una subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto su irreductibilidad a él"* (AGAMBEN, 2005, p.94). Argumentando contra a noção de sujeito, Derrida sugere a existência de um lugar inominável, uma passagem singular, como a idéia de escritor de Blanchot, a emissão de uma voz que capta o murmuro e se separa dele.

*En el texto o escritura, al menos tal como yo he intentado interrogarlos, hay, yo no diría un lugar (y es toda una cuestión, esta topología de un cierto no-lugar assignable, a la vez necesario e inhallable), sino más bien una instancia (sin estancia, un "sin" sin negatividad) por la cual el "quien", un "quien" asediado por la problemática de la huella y de la différence, de la afirmación, de la firma y del nombre llamado propio, de la yección [jet] (antes que todo sujeto [sujet], objeto [objet], proyecto [projet]) como destinerrancia de los envíos (DERRIDA, 2005, p.154).*

O sujeito autoral se constitui em função dos paradoxos que o cercam, encontra-se no núcleo dos debates em torno da condição do sujeito e do questionamento sobre as implicações ideológicas que envolvem sua existência. Arriscamos dizer que se dilui sob a pressão da história da humanidade, ela mesma em processo de implosão de sua estrutura.

## **1.5 Reflexões Sobre a Crise do Sujeito e sua Expressão**

### **1.5.1 Em Torno a Formas de Subjetividade Moderna**

Existem tantas formas de subjetividade como permite a complexidade de aspectos envolvidos no movimento moderno, conforme pudemos ver até agora. Porém, se simplificamos o entendimento, reduzimos a gama de combinações a dois pólos, entre os quais se inserem as suas variáveis: a subjetividade racionalista e a historicista. São formas de subjetividade que permaneceram válidas até o final do século XIX, quando se acentuaram os sintomas da crise que abalou os pressupostos da modernidade, difundindo-se uma transformação radical do mundo. Não se tratou apenas de uma mudança natural relativo a um processo de decadência e crescimento de modos diferenciados, considera Jameson, mas de algo próprio de um procedimento não-natural dentro do sistema de produção. Tampouco se tratou de um processo de subjetivação da realidade, como quis a ideologia romântica, ao contrário, *"en todas partes se agita una insatisfacción apocalíptica con la subjetividad misma y las antiguas formas del yo"* (JAMESON, 2004, p.117). Após o romantismo, percebeu-se

que o esquema de subjetividade herdado era uma convenção artificial, exigindo a constituição de um substituto representacional.

Por outro lado, os modos de subjetivação modernistas não caracterizaram o desejo de despersonalização nem de uma nova existência fora do eu, num mundo submetido a transformações intensas. O que se considerou uma nova subjetividade, mais profunda e densa, representou, na verdade, uma transfiguração dessa noção. Por isso Jameson entende a "subjetividade" modernista como uma alegoria da transformação do mundo. Em suas diversas formas, tinha em comum o fato de remeter a um impulso que não se resolveria no interior do eu, mas deveria projetar-se em uma transmutação utópica e revolucionária da realidade (JAMESON, 2004, p.119). Respondeu a um processo de metamorfose já existente que passou a ser figurado por tipos completamente novos de seres humanos, adaptados a uma nova realidade. Os aspectos tecnológico e social são os marcos deste momento, tendências que se concretizaram em gestos simbólicos de liberação e nova construção, destituídos posteriormente pela Segunda Grande Guerra e pelos movimentos totalitaristas da primeira metade do século XX. Nessa nova disposição do mundo, a modernidade do capitalismo industrial dispôs uma práxis coletiva e histórica renovada, equivalente a essa mutação do eu. Modificou as instâncias sociais para se adaptarem à sua disposição de produtividade, homogeneizou a expressão de qualquer liberdade e a formulação de qualquer questão, afirma Gérard Granel, com o pluralismo estéril efetuado pelo jornal, pela rádio, pela televisão e inclusive pelos livros. Nesse processo, aponta o crítico, a "empresa" incorporou os significados efetivos de uma moralidade "séria", estabelecendo nos limites da produção a realização do indivíduo, a segurança social e a responsabilidade do Estado: *"there is the true actual subject: in this 'form' under wich Capital has managed to hire mankind"* (GRANEL, 1991, p.151). Essa subjetividade capitalista é determinada, segundo Granel, pelos modos de produção de massa.

Na sociedade pós-industrial, porém, questiona-se a própria existência da subjetividade, pretensamente superada pelo pensamento filosófico, observa Jacques Derrida motivado pela mesma questão de Granel, em uma entrevista publicada em

*Who comes after the subject?*. A pergunta de partida supõe que se possa identificar algo passível de ser chamado sujeito, reinterpretado, resituado e reinscrito por discursos como os de Lacan, Althusser e Foucault, e pelos pensamentos a que eles remetem, Freud, Marx e Nietzsche, respectivamente, porém jamais liquidado, na opinião de Derrida (DERRIDA, 2005, p.152). No discurso de Foucault, por exemplo, apesar da difundida "morte do autor" e do apagamento da figura do "homem", retorna o tema da moral e de um certo sujeito ético, na sua última fase. Também em Heidegger o sujeito é alvo de reflexão a respeito de uma nova configuração. A interrogação ontológica sobre o sujeito nas formas cartesiana e pós-cartesiana, entende Derrida, não caracterizam uma eliminação do conceito. O que resulta desse processo é um descentramento crítico do sujeito que propõe novas questões sobre as problemáticas que pressupunham a sua existência num sentido clássico, como a ciência, a ética, o direito, a política, etc., e sobre o que propicia a constituição do sujeito, remetendo ao pronome "quem" da pergunta de partida. Derrida reflete a respeito de se há ou não sujeito antes do poder de perguntar por "quem vem depois do sujeito", apontando para a configuração anterior desse poder de perguntar pelo ser, como o *Dasein* heideggeriano, e para a sua constituição temática posterior à pergunta. Sem se deter nesses aspectos, sugere outra possibilidade que remete à experiência de uma afirmação anterior à própria concepção da pergunta pelo "quem", responsável sem autonomia, antes e em função da autonomia do sujeito.

*La relación a sí no puede ser, en esta situación, más que de différence, es decir, de alteridad o de huella. No sólo la obligación no se atenúa, sino que, por el contrario, halla aquí su sola posibilidad, que no es ni subjetiva ni humana. Lo cual no quiere decir que sea inhumana o sin sujeto, sino que es a partir de esta afirmación dislocada (entonces sin "firmeza" [fermeté] ni "clausura" [fermeture]) que algo así como el sujeto, el hombre o quien quiera que sea, puede configurarse (DERRIDA, 2005, p.154).*

Sua proposta se afasta de qualquer posição anterior, negando a razão cartesiana e a determinação representativa da idéia, como também o finalismo subjetivo, o perspectivismo e o substancialismo, afasta-se até mesmo do *Dasein* de

Heidegger na tentativa de encontrar uma potência geradora que não se reduza à subjetividade. Certamente, este é o campo estratégico onde se dinamiza o desconstrutivismo, voltaremos a este processo de dissolução do sujeito mais adiante.

Antes cabe dedicar algumas palavras à prática subjetiva da modernidade, àquilo que está inserido no que Heidegger denominou "época da subjetividade", apesar do risco dessa formulação, conforme entende Derrida. Afinal, instituir o sujeito é próprio da modernidade, diz Blanchot (1991, p.58). Não se trata apenas do racionalismo e do objetivismo técnico-científico, mas inclusive da concepção histórica do sujeito e sua negação, da psicológica, da lingüística. Normalmente se atribui a Descartes o passo inicial no sentido da separação entre sujeito e objeto que constitui a modernidade, tornando-o fundador tanto do idealismo como do materialismo filosófico moderno. Esta situação paradoxal, para Jameson, induz a que se entenda as análises modernas da subjetividade como derivadas de Descartes, devido ao surgimento do sujeito racional, moderno e ocidental. Porém, não existem outras representações da consciência que surgiram com ele, apenas uma palavra, o *cogito*, para algo que, na verdade, é irrepresentável. O aspecto moderno do conceito cartesiano acabou sendo não a subjetividade, mas a extensão, posto que o objeto constituiu o sujeito diante de si mesmo e também a sua própria distância frente ao sujeito, sendo resultado de um processo histórico específico, o da produção universal de um espaço homogêneo (JAMESON, 2004, p.47). Segundo Heidegger, Descartes necessitava encontrar o fundamento metafísico da liberação do homem para a liberdade auto-determinada, de modo que a configuração do sujeito separado do objeto instituiu aspectos inerentes à sua natureza, entre os quais estavam a razão e a liberdade. Por outro lado, na perspectiva heideggeriana, sujeito e objeto constituiriam um ao outro no mesmo momento, num ato inicial de posicionamento através da separação e vice-versa, respeitando a diferença entre os dois e a unidade de cada um dentro dessa relação. Em vista disso, exerceu uma influência sobre todas as teorias posteriores da década de 60, como o pós-estruturalismo por exemplo. Contudo, Jameson considera que todas as maneiras diferentes de compreensão do eu e da individualidade burguesa,



como o pragmatismo, a lógica simbólica, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, e também as correntes da psicologia e a fenomenologia, obedecem a uma lógica mais antiga, a do nominalismo e da dialética de universais e particulares (JAMESON, 2004, p.120). As diversas figurações da subjetividade demonstraram, porém, a agonia do universal, para a qual contribuiu o nominalismo da linguagem que desenvolveu uma expressão cada vez mais objetiva ou particular. De certa forma, isso favoreceu a arte narrativa posto que ela assumiu a representação da subjetividade variável como seu *telos*.

A compreensão histórica do sujeito também depôs contra o universalismo, em seu momento, inserindo o eu na linha do tempo no sentido do futuro e relativizando a importância do passado absoluto, daí a sua relevância para a consideração da subjetividade moderna. O movimento em direção ao futuro está associado à idéia de progresso, em concordância com a mentalidade do capitalismo industrial, acentuando a individualidade burguesa. Foi em função desse matiz histórico que Ortega apontou, em *La rebelión de las masas*, para a tendência da vida moderna de "fazer", segundo a qual nada tem sentido a não ser com vistas ao porvir (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.265). Este é o sujeito produtivo, socialmente reconhecido, amparado pela moralidade e pela ideologia, engajado no progresso da ciência baseado em resultados. São formas de subjetividade definidas pelo tipo de produção que realizam, a profissão que exercem, observa Gérard Granel. O verdadeiro sujeito moderno, nesse sentido, se estabelece no plano da competência, do conhecimento específico, da habilidade para realizar tarefas atribuídas a ele (GRANEL, 1991, p.154). Acaba por limitar-se a "empregados treinados" que estabelecem sua servidão a partir da liberdade e dignidade conquistadas pela sua qualificação, deixando de existir em um campo fora da sua formação. Esta forma de subjetividade é fabricada pelo grande relato do *cogito*, produzindo um sujeito racional e produtivo, político, psicológico e criativo, definindo o caráter da *persona* burguesa.

A capacidade de escolha é outro aspecto inerente a esse sujeito moderno, vinculado à liberdade do indivíduo, ao discernimento e à situação histórica, e teve

sua origem na idéia do livre-arbítrio cristão. Essa escolha é feita localmente, analisa Alan Badiou, no finito, porém se realiza entre termos indiscerníveis, aquilo que não está conceituado ou definido pela linguagem. Por isso, na perspectiva de Badiou, essa escolha não se fundamenta em nenhuma objetividade ou diferença.

O indiscernível organiza o puro ponto do sujeito no processo de verificação. Um sujeito é aquilo que desaparece entre dois indiscerníveis. Um sujeito é o lance de dados que não abole o acaso, mas o efetua como verificação do axioma que o funda. O que foi decidido quanto ao evento indecível passará por ser *este* termo, indiscernível de seu outro. Tal é o ato local de uma verdade. Fragmento de acaso, o sujeito abole a diferença nula entre dois termos que nada distingue. O sujeito de uma verdade é propriamente in-diferente (BADIOU, 1994, p.46).

Dois elementos caracterizam a abordagem que Badiou faz desse gesto pretensamente moderno, primeiro a destituição da diferença cartesiana entre objetos ontológicos, em seguida a indiferença de um sujeito que não está predeterminado, não corresponde a uma essência, mas se constitui e desaparece na ação de escolher ao acaso, tornando finito o ato local de uma verdade. Essa escolha, da qual depende a existência do sujeito, se efetiva mediante a tomada da linguagem, para Blanchot, atribuindo-lhe a vantagem de orientar o pensamento no âmbito das possibilidades de escolha mediante a revelação de si, uma constituição do "si mesmo", não do "eu", que se dá pela linguagem (BLANCHOT, 1991. p.59). Deste modo, mais que uma forma de autoproteção do mundo, como compreendia Lacan, o *self* torna-se um meio de criar o mundo.

### 1.5.2 Apontamentos sobre o Sujeito Histórico, a Reação ao Eu Condicionado e o Sujeito Construído

Na concepção de Hegel, o mundo histórico era o único mundo possível, resultante do desenvolvimento temporal da substância motivado por um processo criador contínuo. A racionalidade oferecia a ordem para este mundo, sendo condição e produto desse processo. Em função do fator continuidade, as idéias e o pensamento

não são definitivos, ao contrário da responsabilidade com que se pensam as idéias, que, na opinião de Eduardo Nicol (1961, p.97), deve ser permanente, fundamentada na autoridade e eficácia moral. Eis o que se pode chamar uma concepção clássica do sujeito histórico, irmanado com a concepção racionalista de mundo, que define uma posição política em estreita relação com uma possível substância do eu. É a justificativa para a sustentação de uma autoridade filosófica que assuma a direção do mundo histórico em desenvolvimento. É também a referência para o conceito de "razão histórica" de Ortega, enquanto método de pensamento para resolver os problemas humanos que têm origem na concretude fenomenológica da história, de modo a garantir o direito humano à continuidade. Obviamente, a capacidade de condução e desenvolvimento desse pensamento deveria estar nas mãos de uma minoria habilitada a ser responsável pelo futuro, inclusive pela memória acumulada que sustenta o ato presente, conformando o sujeito histórico. Ortega reflete sobre a responsabilidade dentro do marco histórico num movimento por resguardar sua idéia de humanidade diante do caos ameaçador: *"la civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es arteficio y requiere un artista o artesano. [...] La selva siempre es primitiva. Y vice-versa. Todo lo primitivo es selva"* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.201). O papel do sujeito histórico assumido pelas minorias tornou-as guardiãs de um certo andamento temporal ancorado no passado, como um lastre para corrigir a direção da história no momento do estabelecimento de parâmetros morais e da ação.

O pensamento sociológico de Francisco Ayala é herdeiro dessa visão de mundo, relacionada aos sintomas da crise da modernidade. Para ele, conforme o *Tratado de sociología*, publicado em 1947, o processo histórico condiciona o ser humano constituído pelo conhecimento que modula a vontade que, por sua vez, manifesta-se através do conhecimento. Isso leva à consciência social crítica da perspectiva histórica da vida humana, do caráter histórico da vida sujeita a mudanças decisivas (AYALA, 1984, p.231). Ayala compreende que o indivíduo, apesar de sentir-se sujeito de vontade e de poder, integra-se ao movimento histórico, exterior a ele, num ímpeto potencial do desejo que o faz identificar-se ao ritmo vital. O papel do sujeito

histórico é exercido pelo conjunto social, todos os indivíduos de uma "unidade histórica", ou "geração", desvinculada de qualquer vontade isolada, a não ser no momento de juntar-se para constituir uma nova circunstância.

*El proceso histórico es [...] operación del espíritu sobre la realidad social, una operación mediante la que se manifiesta, en lucha contra la Naturaleza, la voluntad libre del ser humano. Ahora bien: esa voluntad, libre en principio, se encuentra ligada a un material histórico que ha de poner en movimiento – sin lo cual no podría modificarlo –, y recibe de él sus contenidos concretos (AYALA, 1984, p.492).*

O Espírito contra a Natureza, o "espírito" respalda a ação da vontade do "nós" social, a civilização, a humanidade, o conhecimento numa dinâmica da unidade em mutação constante em direção ao futuro, a utopia liberal do sujeito histórico. Esse vínculo complexo condiciona seu conhecimento e sua expressão, que não deixam de ter um conteúdo histórico. Mas o sujeito do conhecimento, por outro lado, exerce sua vontade livre conduzindo a um "saber de dominação". Esta vontade, a partir da perspectiva historicista, submete-se à responsabilidade do ato histórico subjetivo relacionado à vivência comum dos protagonistas de um certo presente. Contudo, a função de liderança e ordem racional, exercida pelos intelectuais modernos na condução da história, cedeu lugar para uma servidão aos interesses do capital, e eles se viram obrigados a se adaptar à nova situação, deixando de ser sujeitos históricos.

Inspirando-se no mesmo espírito hegeliano, o *Dasein* ocupa o lugar do "sujeito" e do *cogito*, aponta Derrida, apesar de preservar alguns aspectos como a noção de liberdade, escolha/decisão, consciência moral, responsabilidade. Deste modo não liquida a idéia de sujeito, defende o filósofo (DERRIDA, 2005, p.153), ao contrário, posto que é a partir do *Dasein* que Heidegger determina a humanidade do ser humano. A unidade do conceito de sujeito somente se abalaria com o procedimento de desconstrução dos seus atributos de submissão a uma substância, de estabilidade, de presença permanente, de preservação que o vinculam a uma consciência histórica e à lei social. No entanto, apesar de não atingir o nervo central do sujeito histórico, essa definição de uma singularidade irredutível às categorias da subjetividade, o eu, o ser razoável,

a consciência, a *persona*, efetiva-se em um campo de reação ao condicionamento histórico-social do ser humano. As formas históricas do ser pressupõem o *Dasein* (ser-aí), singular e insubstituível, condição também para o *Mitsein* (ser-com) que ainda aponta para o *ego* ou para uma indivisibilidade orgânica do eu. Por outro lado, também a fenomenologia de Husserl, através de um idealismo transcendental da subjetividade, buscou escapar dos condicionantes históricos, ao internalizar a concepção do mundo na consciência originária de um sujeito geral que remete, por sua vez, segundo Derrida, a uma zona pré-egológica ainda não dominada pelas formas da subjetividade e intersubjetividade (DERRIDA, 2005, p.155). No momento em que a hegemonia do sujeito foi posta em questão na conjuntura filosófica francesa dos anos sessenta, observa Derrida, os filósofos se interessaram pelos aspectos da teoria husserliana em que a forma subjetiva da experiência transcendental parecia mais constituída que constituinte, ligada a uma gênese transcendental passiva.

Se o *cogito* cartesiano, em seu momento, representou uma garantia para a liberação do eu das estruturas seculares condicionantes da sociedade, marcando a entrada em cena da mentalidade moderna, Kant relativizou a ascendência racional sobre o conhecimento humano, vinculando-a à experiência possível cuja práxis fundamentaria a moralidade, e Hegel submeteu-a ao desenvolvimento histórico da consciência, do qual a razão é sua própria condição, estando ambas, história e razão, Natureza e Espírito, vinculadas à Idéia. A variação entre as polaridades do idealismo e do materialismo, enquanto formas de conhecimento, projetou-se nas correntes pós-hegelianas, conforme sabemos, o marxismo e o existencialismo, por exemplo, ou no âmbito disciplinar da sociologia, da psicologia, da antropologia. Junto a Heidegger e Husserl, também Nietzsche, antes, Freud ou Lacan, entre outros, relevando suas diferenças e seus contextos históricos, lutaram contra o essencialismo de uma metafísica subjetivista que apregoava a unidade do eu fundamentada na razão, ou contra o determinismo estabelecido pelo materialismo histórico. Ao longo do caminho antes de chegar a este ponto, o eu moderno se manteve condicionado pela razão, pela

história, pela sociedade, pelos códigos culturais, esteve constantemente subordinado a formas que o superavam sob o signo da universalidade ou da tradição enquanto parâmetros para o estabelecimento da igualdade da condição humana. Também a prerrogativa da humanidade, da liberdade, da ética e da moralidade como fundamentos da ação do sujeito fortaleceu a premissa liberal da igualdade. Diante dessa longa tradição do "homem", as correntes do pensamento pós-moderno propuseram o princípio da diferença, resultante do conceito derridiano de *différance*, mas também da polifonia de Bakhtin e da intertextualidade de Kristeva, e a idéia de um sujeito construído pela linguagem, objeto da ação desconstrutiva.

Deste ponto de vista, o sujeito é uma convenção, um princípio de calculabilidade:

*no ha habido jamás para nadie El Sujeto, he allí lo que quisiera comenzar por decir. El sujeto es una fábula [...] y esto no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción convenida [...]* (DERRIDA, 2005, p.156).

E, tanto quanto uma convenção, uma representação, observa Jameson ao analisar a fórmula alternativa do *cogito me cogitare* proposta por Heidegger, que parece incidir em uma auto-consciência estrutural. Porém, nesse contexto de constituição do objeto por representação, o eu do *cogito* e o interesse pelo objeto representado devem ser considerados também uma construção (JAMESON, 2004, p.49). Não se pode associar este eu a uma identidade ou a uma *persona*, a uma personalidade, trata-se de algo passível de ser descrito formalmente porque corresponde a um lugar estrutural, destituído de substância, mas estabelecido pela percepção que supostamente produz um objeto de representação. Esse lugar estrutural seria um lugar ideológico, não subjetivo, um lugar construído pelo objeto, ou pelo interesse na representação do objeto. Essa forma de existência não pertenceria ao eu, mas produziria um sujeito, ou a forma do "cada tempo meu", pura forma, e qualquer possível unicidade ou ipseidade seria atribuída e retirada, e não possuiria nenhuma consistência nem subsistência (GRANEL, 1991, p.150).

Tal processo construtivo do sujeito se assemelha ao procedimento de configuração da "rostidade" enquanto uma manifestação da reterritorialização do significante, avaliado pelo estudo de Deleuze e Guattari (1995b, p.65-66). Esse evento equivaleria ao estabelecimento do regime passional dos signos ou de subjetivação, no entendimento dos autores, posterior ao regime simbólico do "déspota-significante", relacionado à emergência do *cogito* em relação à expressão e à linguagem. Por isso se pode falar dele como o sujeito da enunciação e sujeito do enunciado, baseado na lingüística estruturalista, posto que elimina qualquer pressuposto transcendente do significante. O eu do *cogito*, apontado acima por Jameson, pode estar relacionado ao sujeito do enunciado, um lugar formal na estrutura da percepção, enquanto o objeto de representação do *me cogitare* corresponderia ao sujeito da enunciação. Dito sujeito duplicado procede por normalização, ou por convenção, obedecendo a um poder imanente que se confunde com o real, assim configura o que os autores denominam "sujeito-legislador", quem segue os determinantes de uma realidade dominadora para efetivar-se como sujeito na realidade mental do ato enunciativo (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p.84-85). Nesse jogo, os agenciamentos de conteúdo e expressão se enquadrariam nos limites da zona de frequência, ou significância, e ressonância, ou subjetividade, do "rosto", segundo a dinâmica do muro branco-buraco negro.<sup>3</sup> O Rosto, nesse caso, não pertence a um corpo, mas resulta da sua descodificação e subsequente sobrecodificação, assumindo o caráter público da máscara que assegura a instituição, contrária à sua função primitiva. O sujeito constitui-se mediante o agenciamento de uma máquina de rostidade, não existe previamente de modo estruturante. Esse processo de rostidade age por biunivocidade em relações binárias (por exemplo, corpo-cabeça, eu-tu, homem-mulher), estabelecendo unidades e escolhas, não trata o diferente como outro, mas como algo a ser integrado na construção da subjetividade.

---

<sup>3</sup> Ver Deleuze e Guattari (1996, p.32-36).

*São agenciamentos de poder bastante particulares que impõem a significância e a subjetivação como uma forma de expressão determinada, em pressuposição recíproca com novos conteúdos: não há significância sem um agenciamento despótico, não há subjetivação sem um agenciamento autoritário, não há mixagem dos dois sem agenciamentos de poder que agem precisamente por significantes, e se exercem sobre almas ou sujeitos (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.48-49).*

Essas formas de construção destituíram a subjetividade orgânica da compreensão historicista, abalando a noção de autonomia do sujeito fundamentada nos preceitos liberais de liberdade e responsabilidade, apesar de corresponder a uma produção social do rosto e da paisagem. Em conseqüência, produziu-se uma homogeneização do corpo, reterritorializado e sobrecodificado, abolidas as diferenças dos sistemas polívocos e multidimensionais. Tal dinâmica de poder, no entanto, deve ser destruída para dar lugar ao corpo desorganizado, o "corpo sem órgãos".

### 1.5.3 Aspectos relativos ao Sujeito Centrado/Descentrado e à Dissolução do Sujeito

Da perspectiva da sociologia européia, para um indivíduo que presenciou a crise do sujeito moderno, como foi o caso de Francisco Ayala, esse período de transição representou um estado de desorientação, já que o sujeito centrado deixou de ser um paradigma de significância para a ação social. Conforme um pensamento racional analítico, avaliou que o espaço desse evento foi o espaçamento urbano cosmopolita, onde se desarticularam os motivos culturais da tradição e da identidade para configurar uma sociedade "amorfa", segundo Ayala, em que o indivíduo se encontrou solto "como as areias da praia" (AYALA, 1971, p.21). Esse autor não se preocupou com uma nova configuração do sujeito, mas se ateve ao indivíduo social concreto, identificado nessa nova condição como um "coração solitário", de modo a reforçar seu individualismo no seio da dissolução do núcleo familiar, sintoma das mudanças sociais. Este indivíduo sem vontade, sujeito de uma vivência funcional, transformou-se em um títere para os meios de comunicação de massas e para os dogmas identitários do discurso nacionalista. O sujeito centrado que o discurso sociológico



buscava preservar se debruçou sobre um sujeito prejudicado e preconceituoso que se afixava em dogmas porque já não possuía valores, válidos para o primeiro, porém perdidos para o último. Essa forma de descentramento do sujeito tornou-se objeto de análise crítica para a sociologia, algo identificável e distribuível que contrastava e diferia do sujeito do discurso, racional, condicionado historicamente, mas também estrutural e ideológico.

Em contrapartida, o pensamento antihumanista sobre o caráter irrepresentável da consciência e da subjetividade, e sobre a impossibilidade de uma relação intersubjetiva, abordou a partir de outro parâmetro a questão do descentramento do sujeito no relato da modernidade. Essa foi a perspectiva das análises pós-modernas sobre o tema, como por exemplo a insistência foucaultiana sobre a descontinuidade e seu ataque à historiografia humanista. O pós-estruturalismo francês, ao invocar a "morte do sujeito", considera Jameson, defendeu a destituição do individualismo burguês e comemorou a liberdade da condição acefálica do intelectual, porque desvinculado de um estado político (JAMESON, 2004, p.116). Esta posição se opôs à da Escola de Frankfurt, que, por outro lado, relativizou o centramento da individualidade burguesa ao associá-lo a um processo de despersonalização e dessubjetivação imposto pela economia, como resultado da restrição da ação e da criatividade decorrentes da aparição de monopólios e novos conglomerados. Nessas condições, o sujeito enquanto estado, pausa estável, prerrogativa da ação, ficou completamente desterrado, porém permaneceu na medida em que se tornou parâmetro para a avaliação do seu grau de descentramento, permaneceu na sua negação, estabelecendo para si uma contradição elementar.

A psicanálise freudiana deu entrada para a reflexão sobre o descentramento do eu, mas não avançou sobre os limites da subjetividade ou da intersubjetividade, de modo que manteve aberto um horizonte de questionamento posteriormente explorado pelo idealismo transcendental de origem husserliana. Em seu diálogo com a fenomenologia, Derrida considerou que, dentro da forma oriunda da experiência transcendental, no movimento do presente vivo, o sujeito se compunha com o não-

sujeito, e ego se encontrava marcado pelo não-ego e pelo alter-ego (DERRIDA, 2005, p.156). O deslocamento do sujeito absoluto a partir do outro e a partir do tempo se produziu sobre a linha de possibilidade da fenomenologia. Juntamente com outras trajetórias, como as de Marx, Nietzsche, Freud e Heidegger, conduziu o interesse de Derrida, ou de Lévinas, por exemplo, entre outros teóricos, de modos muito diferentes, em romper com a centralidade do sujeito e elaborar um discurso da "suspeita" (em 1967, Derrida analisou o "nós" como um fluxo variável que não era temporalmente objetivo, mas que surgia em um ponto da atualidade, uma "fonte originária" seguida de uma continuidade de momentos de retenção, depondo contra uma subjetividade constituinte (DERRIDA, 2005, p.169). Para o teórico, as premissas da crítica do sujeito centrado se encontravam em Husserl, mas poderiam ser identificadas em Descartes, Kant e Hegel. Essa consideração levou Nancy a avaliar que qualquer estudo de uma "presença-a-si", de um sujeito, põe em jogo o tópico inerente da "cisão-de-si", de maneira que um pensamento sobre a dessubjetivação não pode ser separado simplesmente de uma "metafísica do sujeito", mesmo que ultrapassada, e vice-versa, toda "metafísica do sujeito" leva em conta a possibilidade de uma ruptura do sujeito.

Muitas teorias do sujeito buscaram construir-se sobre a noção de um sujeito diferente daquele absoluto, um sujeito da vontade, identidade consigo mesmo e consciência, sobre um conceito de não-coincidência consigo mesmo. Derrida avalia a tentativa de reconstrução de um discurso sobre o sujeito, ainda que baseado na sua inadequação quanto a uma origem, segundo a experiência finita de uma não-identidade consigo mesmo, "*de la interpelación inderivable en tanto ésta viene del otro, de la huella del otro, con las paradojas o aporías del ser-ante-la-ley*" (DERRIDA, 2005, p.157). Ao mesmo tempo em que critica a apelação irremediável à figura do sujeito, se pergunta sobre o que exige o contrário, porque a constituição pré-subjetiva do sujeito, seu ente e o ser do seu ente, e a pergunta por eles o diferenciam do animal, daquilo que não é *Dasein*, estabelecendo uma relação de "presença-a-si". Para o filósofo, apesar do *Dasein* não ser um sujeito, o ponto de partida é análogo ao de construção da subjetividade que ele se propõe desconstruir, caracterizando uma etapa

necessária, mas que deve ser superada. Deste modo, defende que a problemática do sujeito não é homogênea, mas possui elementos comuns, como ocorre com a estrutura de uma "relação a si" (singularidade/propriedade) e a reapropriação, comuns tanto à fenomenologia, como ao racionalismo e à analítica existencialista.

O efeito dogmático do conceito de sujeito se deve a uma estruturação fechada da identidade, algo semelhante ocorre com a noção de *Dasein*, entende Derrida, apesar de tudo o que abre para a reflexão, justamente porque ocupa um lugar análogo ao do sujeito transcendental, destinado ao "homem". Considera que este lugar é ilegítimo, mas justificado em nome do "direito", conforme um cálculo jurídico-político. Este procedimento é atribuído por Derrida ao "falogocentrismo", um sistema sacrificial do qual não escapam nem Heidegger, nem mesmo Lévinas, ainda que suas teorias abalem a concepção humanista tradicional, porque a atribuição do devir-humano (a linguagem, o poder de perguntar) é negada ao animal, à vida em geral, e estabelece uma perspectiva viril sobre o mundo.<sup>4</sup> Para Deleuze e Guattari, em um pólo oposto ao sistema tradicional criticado por Derrida, a subjetividade corresponde a um sistema de estratificação e planos de consistência, que estabelece relação com linhas de fuga mediante uma dinâmica de "transdução" (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.77). Desenvolvem uma concepção do descentramento que não se rege por uma essência humana, porque redimensionam conteúdo e expressão do sujeito segundo a possibilidade de operar uma transformação do mundo exterior paralelamente a recorrer a um sistema simbólico transmissível e modificável. Daí decorrem propriedades como "o gesto e a palavra", a técnica e a linguagem, "a mão livre, a laringe flexível", que não remetem a uma origem absoluta, pelo contrário, constituem uma formulação dinâmica. Esse sistema pretende assinalar "as descontinuidades, as fraturas, as comunicações e difusões", comentam os autores, "os nomadismos e sedentaridades,

---

<sup>4</sup> *"La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne"* (DERRIDA, 2005, p.165).

os limiares múltiplos e as velocidades de desterritorialização relativas nas populações humanas". Todo esse movimento, mais que desalojar o centro da subjetividade para reapropriá-lo, dissolve-o na imprevisibilidade do acaso, abrindo caminho para a concepção teórica dos "devires" não-humanos.

Por outro lado, ainda no campo da subjetividade, da "presença a si", Agamben propõe uma leitura para o descentramento do sujeito com o objetivo de contrapesar a consciência individual, apontando para o elemento impessoal, pré-individual e intemporal, um princípio vital que convive com o eu, o Genius. Segundo seu ponto de vista, o ser resulta de uma parte não-individuada inseparável de outra parte marcada pela experiência individual, que convivem no presente, impedindo a definição de uma identidade substancial (AGAMBEN, 2005, p.9-10). Em função disso, o sujeito se caracterizaria por ser um campo de tensões, percorrido por forças que convivem, interceptam-se e se separam, mas não podem emancipar-se uma da outra nem se identificar plenamente. Não obstante, tem a capacidade de referir a um "hábito" ou a um *éthos*, assumindo a forma de uma espécie insubstancial, segundo Agamben, de um uso, de um gesto que não admitem propriedade, apenas inteligibilidade: *"especial es el ser que coincide con su hacerse visible, con su propia revelación"* (AGAMBEN, 2005, p.73). Essa é uma atribuição da *persona*, da máscara, que ao longo da história do ocidente passou intencionalmente a ser ligada a uma substância para viabilizar a identificação. A personalização de algo, nesse sentido, levou ao sacrifício da sua especialidade posto que ela não era uma propriedade do ser, como tampouco o são o Genius ou a felicidade.

Aquilo que é revelado através do ser especial, que não é o sujeito, tem sua realização por meio da magia, não da consciência, e ocupa o espaço do sagrado, sacrificado através do ato profanatório. Agamben analisa esse processo onde o caráter especial do ser é eliminado mediante o império da subjetividade, que institui a *persona* em um sistema racional de poder. Nesse jogo de forças, constitui-se o *homo sacer*, consagrado aos deuses por intermédio do sacrifício, insacrificável posto que pertencente a uma esfera divina, e excluído da comum unidade da consciência

identitária ao configurar um ser especial num mundo profano, porque mantêm um resíduo de sacralidade. São as relações do mundo "personalizado" que estabelecem o valor da propriedade, destituindo o valor de uso das coisas pertencentes ao mundo sagrado ou mágico, posto em andamento pela profanação. Isso define uma nova forma de sacralização improfanável gerada pelo sacrifício do sagrado, ambiente do *Genius* impessoal, acarretando a perda da felicidade. O *homo sacer* pertence a esse movimento, já que representa, ao mesmo tempo, o que pode haver de sacralidade no profano e de profanidade no sagrado. Ele não tem propriedades, mas é um ser especial, visível, é o homem público que leva junto a seu *ego* um elemento impessoal que o supera. Em função disso, ele remete a uma perda de soberania enquanto *persona* e enquanto ser sagrado.

Como Agamben, Alain Badiou torna relativa a importância da *persona*, na figura do Homem enquadrada pela circunstância, ao requisitar para o seu argumento o que há de imortal nele, contra o "querer-ser-um-animal". A subjetividade singular, para Badiou, corresponde ao elemento imortal do ser humano, porém não é abstrata posto que se concretiza no momento em que o "animal" é chamado a tornar-se um sujeito para assumir uma verdade (BADIOU, 1994, p.109). Ao animal interessa somente a "conservação de si", equivalente à "perseverança no ser" de Spinoza e conforme a lei do alguém "tal qual ele se sabe". Isso se relaciona ao fato de pertencer a uma situação, diferente do movimento do sujeito de uma verdade, que depende de um caminho próprio de fidelidade, de ser o suporte de um processo de verdade. A "ética das verdades", e não a "ética dos direitos do homem", é o que regula a presença de alguém na composição de um sujeito de verdade. Assim, o sujeito se caracteriza por um excesso sobre si mesmo porque se entrega ao traçado de uma fidelidade ao evento, que o leva para além da situação, da sobrevivência, do ser animal, ao engajá-lo na construção de uma verdade que o inscreve num instante de eternidade. Essa relação entre o ser animal e sujeito imortal, a perseverança no ser ligando o interesse do animal e o caráter desinteressado do verdadeiro, gera o que Badiou chamou de "consistência subjetiva": "[...] comprometer sua singularidade (o *alguém*

do animal) na continuação de um sujeito de verdade" (BADIOU, 1994, p.112). Diferentemente do *Dasein*, essa forma de subjetividade corresponde a um chamado, ela é levada a constituir-se a partir do ser animal, não orienta o ser por antecipação para diferenci-lo do animal. Não obstante, somente o animal humano pode vir a tornar-se sujeito, preservando esse lugar enquanto direito do homem, assim como aconteceu com Heidegger, com Lévinas e com Agamben.

Seja qual for a perspectiva de abordagem dessa problemática do sujeito, todas apontam a uma perda de ascendência do *ego*, perda de soberania da *persona*, do *cogito*, e mesmo das formas que remetem a uma categoria de subjetividade anterior à identidade pessoal e à consciência, associada a uma deidade, ou ainda ao *Dasein*, incapaz de esvaziar a idéia de sujeito, segundo Granel. Alguns teóricos que refletiram sobre a pergunta a respeito do "quem vem depois do sujeito", como Blanchot, Granel, Derrida ou Nancy, apesar das suas diferenças, parecem concordar em que o referente não está predeterminado, mas corresponde a um espaço vazio. Granel parte da idéia de que o "quem" da subjetividade transcendental ou do sujeito histórico não corresponde necessariamente a um "ser", mas pode remeter a um "fazer do ser" que responde a um "que" e não delimita um "alguém" (GRANEL, 1991, p.148). Por outro lado, num processo de atualização constante, pode corresponder a uma existência individual aleatória, conforme um pertencimento a um tempo qualquer, procedente do *Mitsein*, inserido num ser coletivo. Blanchot reivindica essa perda de soberania do sujeito em função da urgência do presente, que está sempre adiante do "eu" e não admite esse atraso que representa a determinação de um sujeito através da elaboração da linguagem, da fala afirmativa. Em decorrência disso, aquele que pretende preencher o espaço vazio do sujeito (*who comes*) jamais virá, ou talvez já tenha vindo de fora do ser, "à deriva". De modo que o "quem" não encerra um "eu", ou um *ego*, não acha um lugar apropriado, mas abre uma perspectiva insegura e, "*without ceasing to be not personal, does not let itself be measured by the impersonal either, and keeps us at the edge of the unknown*" (BLANCHOT, 1991, p.59). No limite do desconhecido,

procede-se ao desaparecimento do "nós" e a extenuação do sujeito em vista da abertura para as possibilidades, a incerteza e a potência.

A pergunta temática proposta pelos organizadores da obra, *Who comes after the subject?*, levou Derrida a considerar um "efeito de subjetividade" presente até mesmo nos discursos que pretendem avaliar a sua superação, reconhecendo a diferença e a inadequação, mas preservando a responsabilidade, a liberdade, a verdade, a ética e o direito. Nesse processo de reflexão, a desconstrução objetivou analisar os mecanismos conceituais que permitiram falar do sujeito, transformando o seu curso. Todos os sujeitos categoriais, como o sujeito jurídico, político, psicológico, histórico, social, etc., o sujeito do enunciado e da enunciação, os sujeitos temáticos sobre os quais se discute, remetem a um sujeito único organizado em torno ao presente, a uma interpretação da temporalidade (DERRIDA, 2005, p.161-162). Define-se pela "presença a si", pela "identidade a si", que implicam uma posição, uma propriedade, personalidade, *ego*, consciência, vontade, intencionalidade, liberdade, humanidade. Para Derrida, deve-se interrogar pela autoridade do ente presente, conduzindo ao reconhecimento dos processos de *différance*, da marca, da iterabilidade, da ex-apropriação, rebeldes à categoria tradicional de sujeito, que operam muito além da humanidade, no campo fenomênico-ontológico do "como tal" que pensa. Essa experiência do "como tal" não se aplica ao animal, nem ao outro porque este deixaria de sê-lo, descaracterizando o processo da diferença. A partir do presente se fundamenta a lógica da binariedade, segundo a qual devemos opor o passado ou o futuro em relação ao presente, mas também o eu-tu, sujeito-objeto, *mythos-logos*, sensível-inteligível. O campo de efetivação desses processos rebeldes à configuração do sujeito tradicional, mencionados acima, se encontra com anterioridade ao presente, fora da linha temporal. A figura da *khôra* permite a Derrida explorar esse horizonte, onde a linguagem apresenta dificuldade para sua expressão, levando para além da polaridade de sentido e do sentido do ser. Propõe reconsiderar a origem e voltar a quem dos princípios elementares para descobrir a *khôra*, um terceiro gênero, nem

sensível, nem inteligível, mas também um e outro, que não pode ser encontrado, mas que situa, sem ser ativo ou passivo (DERRIDA, 1995, p.70).

Na área da semiótica, Deleuze e Guattari atuam contra a cristalização do sujeito absoluto, assinalando a impotência da consciência e o vazio da paixão decorrentes do fato de a subjetivação constituir processos lineares finitos, perseguindo sua própria morte:

[...] um sujeito nunca é condição de linguagem nem causa de enunciado: não existe sujeito, mas somente agenciamentos coletivos de enunciação, sendo a subjetivação apenas um dentre eles, e designando por isso uma formalização da expressão ou um regime de signos, não uma condição interior da linguagem (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p.85).

O sujeito pertence a um organismo, hierarquizado conforme o "juízo de Deus" ao organizar um estrato (fenômeno de acumulação, dobramentos e sedimentação que impõe formas, funções, ligações dominantes), porém se forma sobre um corpo sem órgãos – CsO – desarticulado e vivo, aberto à experimentação no plano de consistência e nômade. Contra ele, a coletividade do "nós" mantém o vínculo com três grandes estratos: a superfície do organismo, o ângulo de significância e de interpretação e o ponto de subjetivação ou sujeição (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.22). Apesar de que os autores consideram a necessidade de conservar um pouco do organismo, da significância e da subjetividade para poder atuar no sistema dominante, a luta por desfazer o organismo permitiria ao corpo abrir-se para conexões renovadas. Elas promoveriam novos circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuição de intensidades, territorialidades e desterritorializações. Tal movimento colaboraria para abalar a dominação da subjetividade, dissolvendo-a, para amenizar o seu efeito constrangedor sobre a dinâmica de relações entre os seres, com o mundo e com a linguagem.



## 1.6 Considerações sobre a Linguagem e Decorrências da Passagem Crítica pela Subjetividade

### 1.6.1 A Respeito de Linguagem, Autonomia e Representação

De acordo com a perspectiva pós-estruturalista de Derrida, o "texto" pode ser considerado um campo de forças que abrange um conjunto sem limite, inserido em uma dinâmica constante. Mediante a ação interessada através da linguagem, exercendo uma dominação no ato de impor uma tese ou uma temática, o "texto" se neutraliza e paralisa apenas provisoriamente, posto que as forças inibidas da textualidade continuam a manter uma certa desordem, uma incoerência potencial e uma heterogeneidade: "elas introduzem aí a parasitagem, a clandestinidade, a ventriloquia e sobretudo um tom geral de denegação que se pode aprender a perceber exercendo sua orelha ou sua vista" (DERRIDA, 1995, p.63). O desconstrutivismo propõe o exercício da orelha e da vista para desentranhar esse submundo textual que se encontra em qualquer linguagem estruturada, dominadora, "platônica". Sustenta-se na relatividade da história de dominação do pensamento filosófico (como também do pensamento sociológico, político, etc.), que se revela conflituosa e heterogênea, estabelecendo hegemonias parcialmente estabilizáveis, por isso intotalizáveis. Esse atributo de dominação platônica, contra o qual se levanta a atitude desconstrutivista, pode ser estendida à noção de sujeito. Para aliviá-la deste encargo centralizador, Derrida propõe que não mais se associe a linguagem como exclusividade do "homem", mas que seja reinscrita numa rede de possibilidades que a circundem e a marquem a partir do seu interior, por intermédio da iterabilidade, da *différance* e outras relações que não passam necessariamente pelo crivo humano e levam além das oposições, das rupturas e heterogeneidades.

Em vista disso, adquire profundidade a afirmativa de Blanchot, segundo a qual "[...] *language is impersonal or it would be impersonal as long as nobody gets up to speak, even should it be to say nothing*" (BLANCHOT, 1991, p.58). A linguagem

não pertence a uma *persona*, por isso o sujeito não deve exercer dominação por meio da linguagem e o "texto" é testemunho de sua própria impossibilidade, na medida em que congela a luta dinâmica que constitui o elemento de sua possibilidade. A manifestação desse domínio se configura através da técnica, que se abre para a aparição furtiva de um "mundo-do-ser", defende Granel, mas enquanto aparição, ele desaparece imediatamente, apesar de ser visto como uma disposição constante de formas (GRANEL, 1991, p.153). Circulando nessa configuração do mundo do ser, o pensamento se constrói como uma "tecnicidade formal", livre em si mesmo dentro de um campo delimitado, mas que obedece a um ritual, o da lógica. Em função disso, o pensamento teórico define um aspecto pessoal, o da *persona*, relacionado à propriedade, à sobriedade apolínea, à seriedade e consciência do eu. A ficção, em contrapartida, recupera a efemeridade do ser ao postular a transposição do mundo formalizado, por meio da embriaguez que desperta a loucura, a irracionalidade, inconsciente e o impessoal de todo texto, aquilo que torna possível a linguagem.

A natureza da linguagem certamente difere daquilo a que foi relegada nesse sistema de dominação, como um bem comum da nação e um veículo de informação. Deleuze e Guattari a consideram como um regime heterogêneo de signos que distribuem ordens contraditórias em vez de fazer circular uma informação (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.86). Estes regimes de signos exprimem organizações de poder, não uma ideologia como organização de conteúdo. As organizações de poder, por sua vez, não se localizam necessariamente em um aparelho de Estado, mas operam formalizações de conteúdo e expressão em segmentos estratificados de discurso. Assim, delineia-se uma relação complexa no campo da linguagem, a forma da expressão remete a um conjunto de enunciados que surgem no campo social, e a forma do conteúdo refere a um estado de coisas complexo como formação de potência. Entre ambas formalizações realiza-se uma contaminação em cujos detalhes não pretendemos nos aprofundar aqui.<sup>5</sup> Basta dizer que esta relação fica delimitada por

---

<sup>5</sup> Para uma reflexão mais aprofundada, ver Deleuze e Guattari (1995a, p.84, e 1995b, p.101).

um regime de signos segundo agenciamentos de enunciação, dos quais fazem parte a significância, a interpretação e a subjetivação. Contra essa determinação, os autores propõem o movimento da desterritorialização, o diagrama do plano de consistência criador que recupera a potência.

[...] no nível diagramático ou no plano de consistência, não existem nem mesmo regimes de signos propriamente falando, já que não há mais forma de expressão que se distinguiria realmente de uma forma de conteúdo. O diagrama só conhece traços, pontas, que são ainda de conteúdo, dado que são materiais, ou de expressão, por serem funcionais, mas que arrastam uns aos outros, se alternam e se confundem em uma desterritorialização comum: signos-partículas, partignos. E isso não é surpreendente; pois a distinção real de uma forma de expressão e de uma forma de conteúdo se faz somente com os estratos, e diversamente para cada uma (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p.101).

Não obstante o esforço por escapar do sistema da linguagem, os autores refletem sobre sua constituição social como uma elaboração associada ao axioma da rostidade, antecedente de toda significância e subjetivação, ponto ao qual voltaremos mais tarde.

Estabelecida dentro dessa organização dos estratos, o grande trunfo da modernidade artística foi a autonomia da linguagem, enquanto expressão e conteúdo, alegoria de si mesma, fundamentada na autonomia do sujeito juntamente com todos os seus atributos, situados entre os pólos da sensibilidade e da inteligibilidade. O prevalecimento do estilo sobre as determinações da retórica, no século XIX, deu prova da vigência da individualidade em relação ao conteúdo e sua expressão. Na literatura, como tivemos ocasião de mencionar, essa autonomia teve sua máxima manifestação na reflexividade que, em seu momento, representou um princípio regulador e um recurso satisfatório para o desejo de renovação da linguagem artística, estabelecendo a prioridade da expressão sobre o conteúdo. Com isso, inscreveu-se no âmbito do *telos* modernista, tornando intrínseco o tema das artes por consistir em seu próprio meio, mesmo quando caracterizasse uma postura política. Em consequência, esse movimento caracterizou tanto uma sublimação para além do figurativo, como a delimitação de uma materialidade absoluta que encontrou seu

ponto máximo, primeiramente, na linguagem poética. A primazia da plasticidade modernista da poesia, no entanto, cai por terra quando, a partir dos anos 50, manifesta-se igual interesse pela importância da narrativa como suporte material para a reflexividade moderna, levantado por teóricos como Northrop Frye, Roland Barthes, os estruturalistas e semióticos, e as releituras de Bakhtin.

Se para Mallarmé e Valéry a autoconsciência em literatura correspondia a uma atitude a ser construída, para a qual sua estética servia de manifesto, pouco mais de cinquenta anos depois, no contexto francês, Blanchot provocou o esvaziamento da noção de autonomia ao postular que todo ato de escritura é por si reflexivo (JAMESON, 2004, p.157). No seu ponto de vista, o conteúdo dos diferentes aspectos sociais e históricos, ideológicos e políticos, corresponderia a formas de escritura autônomas, de modo que a lógica da autonomia artística modernista passou a ser insignificante por perder sua especialidade. Também colaborou para isso o conceito de "linguagem menor" proposto por Gilles Deleuze que, apesar de manter-se dentro do marco esteticista do modernismo nessa etapa do seu trabalho, como entende Jameson, postulou a elaboração de uma linguagem autônoma dentro da linguagem artística hegemônica, diferenciada da *koiné* dos mestres e contrária à visão modernista sobre a separação da poética em relação ao discurso degradado da vida cotidiana (JAMESON, 2004, p.170). Deste modo, constituiu-se cada vez mais claramente a prerrogativa da multiplicidade para a linguagem artística, que se desenvolveu no período tardo-modernista.

Sob as várias formas que essa multiplicidade veio a assumir, como a polifonia, a intertextualidade, ou a *différance*, ela correspondeu à problemática da indecibilidade, muito mais aguda em prosa que em poesia, segundo aponta Calinescu, especialmente após a asseveração do realismo social e psicológico do século XIX (CALINESCU, 2003, p.290). Por essa razão, o questionamento pós-moderno levantado contra os pressupostos modernistas da representação e da auto-referencialidade mostrou-se mais urgente em prosa, já que a poesia sempre comportou algum grau de ambigüidade e polisemia. A tendência reflexiva modernista de mostrar os recursos de elaboração

em literatura perdeu seu caráter de originalidade e tornou-se extremada dentro da estética pós-modernista, ao projetar o sentido de artificialidade sobre aquilo que era externo ao texto, postulando a realidade como uma ficção. Em decorrência disso, estipulou-se uma incerteza ontológica em lugar da afirmativa epistemológica, considerando a realidade como um conjunto de interpretações, onde os pós-modernos atuariam a partir da impossibilidade. Nesse prisma ideográfico, Calinescu seleciona alguns recursos pós-modernos mais evidentes: um novo uso existencial/ontológico do perspectivismo narrativo, diferente do ponto de vista psicológico do modernismo; duplicação e multi-plicação das ações narradas, dos começos e dos finais; a tematização paródica do autor, conforme já vimos; tematização paródica do leitor; tratamento no mesmo nível de realidade e mito, verdade e mentira, original e imitação; metaficção como meio de dramatizar a circularidade, etc. (CALINESCU, 2003, p.294). Acrescenta a eles outros recursos como o anacronismo deliberado, a tautologia e a palinódia, usados também parodisticamente, como característicos da linguagem literária pós-moderna na busca da potencialização do artifício. Todos eles uma manifestação narrativa que contém o questionamento da representação modernista, como o exemplificam as ficções de Borges ou de Nabokov.

Esse processo corresponde à crise da representação baseada na cisão entre sujeito e objeto, a crise do *cogito* que instituiu a ascensão da subjetividade. Para Heidegger, "representação" significava exatamente essa separação, com a diferença de equivaler a uma interação mútua entre os dois pólos, não a uma cisão absoluta como o estabeleceu Descartes. Segundo a perspectiva heideggeriana, a representação combina ambas partes de modo que uma se reorganiza em relação à outra. Essa concepção constrói duas temporalidades, uma interna, a da diferença/identidade do sujeito e do objeto, e outra exterior, que efetua a mudança na estrutura da certeza cartesiana. Jameson avalia como se realiza essa ponte entre sujeito e objeto por intermédio da imaginação, da percepção e do pensamento, porém sem um sujeito percipiente e, portanto, sem caracterizar um idealismo (JAMESON, 2004, p.48). A perspectiva narrativa é um exemplo de construção do objeto pela representação

como um fenômeno no sentido kantiano, diz o autor, que se pode perceber e conceitualizar. No entanto, isso não significa que esse objeto seja uma mera ficção, uma projeção da subjetividade, ainda que a representação se situe no campo do subjetivismo metafísico ocidental, mas propõe apenas uma construção do real entre outras. O próprio *cogito* é uma representação, a da subjetividade e, segundo a compreensão heideggeriana da *Vorstellung*, manifestaria uma reordenação do mundo e produção de uma nova categoria do ser mediante o conhecimento. O *cogito* está relacionado à consciência, porém ela é irrepresentável, sustenta Jameson, como também a experiência vivida da subjetividade (JAMESON, 2004, p.52, 53). Isso caracteriza o fracasso da representação, e só se pode falar da subjetividade por meio da figuração, em decorrência de uma incapacidade lingüística e expressiva. Foucault considerou essa crise da representação como o enfraquecimento da homologia entre objeto, sujeito e história. Para De Man, por outro lado, a perda da realidade representacional equivaleu à perda do eu, a crise da representação subjetiva incluída no processo de autonomização da linguagem. Num extremo, a narrativa se abriu em um abismo em que ecoou sua própria linguagem, auto-referencial, porém mais que isso, um receptáculo de outras narrativas, semelhante à *khôra*, conectada a ela.<sup>6</sup>

Colocado em perspectiva sobre esse horizonte histórico de crise da representação, Francisco Ayala chega a tocar a linha da autonomia da linguagem durante o período vanguardista, mas retorna ao porto da concepção histórica. Sente a crise como uma incapacidade dos gêneros literários tradicionais de expressar aquele momento, com exceção do romance porque sua falta de requisitos formais e sua

---

<sup>6</sup> Derrida remete à narrativa do *Timeu*, que por si constitui um exercício daquilo que é seu tema de reflexão: "mas, se *khôra* é um receptáculo, se ela dá lugar a todas as histórias, ontológicas ou míticas, que se pode contar a respeito daquilo que ela recebe e mesmo daquilo a que ela se assemelha, mas que de fato toma lugar nela, a própria *khôra*, não se torna objeto de nenhuma *narrativa*, quer esta se passe por verdadeira ou por fabulosa. [...] Sem ser um *logos* verdadeiro, a palavra sobre *khôra* também não é um mito provável, uma história que se relata e na qual uma outra história, por sua vez, terá lugar". "Se quisermos dizer realmente como o Mundo nasceu", diz o *Timeu*, "é preciso fazer intervir na narrativa a espécie da causa errante e a natureza de seu movimento próprio" (DERRIDA, 1995, p.55 e p.69, respectivamente).

construção intencional permitem pensar sobre a condição humana (AYALA, 1960, p.18). Ayala não consegue se separar de sua visão humanista, associada à compreensão da narrativa como articulação da matéria do conteúdo em uma seqüência temporal, conforme uma organização lógica inerente. Desse ponto de vista, a narrativa recupera um sentido simbólico dos problemas humanos, não permitindo ir além de sua própria função atribuída. Essa organização temporal na sucessividade, tal como a evolução diacrônica da vida humana, não se abre para uma percepção do caráter sincrônico da compreensão, que também pode ser proporcionado pela experiência da narrativa e da leitura, enquanto produto da concepção alegórica que leva além do seu sentido imediato.

No campo da narrativa, o conto, mesmo sendo considerado um gênero clássico como o viu Ayala, foi capaz de resgatar o elemento mitológico do relato, reunindo os matizes simbólico e alegórico em sua estrutura, o que garantiu sua estabilidade, segundo Pozuelo Yvancos. Mais que uma simples representação do mundo, o conto teve a capacidade de conduzir a outro universo de significado, justamente em função de sua limitação formal, potenciando a imagem da totalidade no episódio por meio do seu final e da sua finitude. Ayala escreveu mais contos que romances, porque seu veículo de divulgação era o jornal e a revista, o que também facilitou a sua dedicação ao ensaio. No entanto, poucas vezes, como aconteceu em "Diálogo de los muertos" e em alguns contos de *El jardín de las delicias*, especialmente os "diálogos de amor", por exemplo, ultrapassou o referencial simbólico para tratar o aspecto alegórico. Apresentando maior capacidade de experimentação nos contos vanguardistas de *El boxeador y un ángel* e *Cazador en el Alba* e nos romances, principalmente *Muertes de perro*, a maior parte da sua narrativa, em especial a que escreveu no exílio, remete ao universo do seu pensamento como estilizações das suas idéias sobre o ser humano, a sociedade e a história. O ensaio, principalmente, proporcionou-lhe o desenvolvimento de uma reflexão pessoal a respeito do mundo.

Tanto o ensaio quanto o conto apresentam um caráter fragmentário, constituindo-se sobre o pontual, episódico e parcial das coisas. Um e outro, adaptados às

condições estruturais do meio periodístico, se sustentam sobre a emergência do sujeito autoral que garante uma elaboração formal do texto, estabelecendo um recorte para captar a transitoriedade do tempo. Não obstante, nem um nem outro se pretendem uma elaboração fechada. O ensaio não se submete às regras determinadas pela ciência e pela teoria organizadas, posto que o ideal de totalidade e o conceito científico clássico não admitem o que é produzido historicamente através da experiência individual. Conforme entende Adorno, "o ensaio [...] assume em seu próprio proceder o impulso anti-sistemático e, sem cerimônias, introduz 'imediatamente' conceitos tais como os recebe e concebe. Estes só são precisados através de suas relações mútuas" (ADORNO, 1986, p.176). Esta precisão se realiza por intermédio da exposição textual, em detrimento da abrangência universalizadora, e não se limita aos decretos conceituais, antes se organiza como um campo de forças que interagem em liberdade, prescindindo da certeza livre de dúvida e do ideal de percepção clara. O ensaio abre um espaço de reflexão descontínua sobre a complexidade das coisas, eliminando a ilusão de um mundo lógico e estável, por isso se caracteriza pelo ritmo antagônico das rupturas, adequado ao espírito modernista. Entretanto, refere sempre a algo já feito, e não se pretende uma criação totalizadora, mas destaca a não-identidade entre pensamento e objeto de reflexão, ou seja, não reafirma aquilo a que remete. Em relação a isso, esforça-se na elaboração autônoma da linguagem, única característica que o aproxima da arte, na opinião de Adorno, porque no restante se movimenta transversalmente no campo da teoria de modo crítico, para por à prova qualquer pretensão de verdade e abordar os tabus que os conceitos não admitem.

A intensidade do ensaio é também uma característica do conto. O contista limita um acontecimento significativo e o elabora textualmente com o objetivo de conduzir a leitura para além do significado imediato. Por isso, a consideração do leitor é fundamental para a sua estrutura, configurada de modo a manter o seu interesse. Por outro lado, a necessidade de adequar-se à formatação das revistas, para Pozuelo Yvancos, aprimorou o recurso da condensação da linguagem, abrindo espaço para a percepção epifânica potencializada pela elaboração dos finais, ponto



mais forte da sua estrutura (POZUELO YVANCOS, 2004, p.67). Assim, o conto é definido como uma estrutura alegórica de abertura a espaços simbólicos de maior transcendência, constituindo uma totalidade possível por meio do elementar. Entretanto, o conto literário aparecido no século XIX dista muito do conto fabular, cujas formas figurativas obedeciam a idéias predeterminadas. Mesmo aqueles que apresentam um perfil mais conservador, como no caso da contística espanhola em comparação com a latino-americana, deveram submeter seu conteúdo à proeminência da forma.

A narrativa romanesca, em contrapartida, sem ter que obedecer à formalidade do conto, pôde se abrir para uma maior elaboração do conteúdo, porém dentro do universo autonômico da linguagem, da separação entre as palavras e as coisas e dos limites da representação. Para a concepção modernista, na qual se situa a maior parte do pensamento e da ficção de Francisco Ayala, o objeto se constituía no próprio ato de elaboração da narrativa, os personagens, por exemplo, se resolveriam na textura dos seus impulsos, motivações e responsabilidades. As situações, experiências e relações, nessa perspectiva, remetiam inelutavelmente ao ser, instituindo uma determinação ontológica que não referia a uma totalidade estável, mas atribuía um significado para a sua própria construção. A contingência foi a categoria narrativa que se adequou a essa concepção, caracterizando uma inabilitação da realidade em vista da ascensão da forma, conforme avalia Jameson, e um fracasso da "idéia" universal, para resgatar o que era inassimilável e inteligível (JAMESON, 2004, p.172). Associada à contingência, a imagem passou a contribuir para a inexistência de substância narrativa, destituindo a anterioridade da realidade para fortalecer a efemeridade do sentido, fundamentada na variação de quem a vê, ou lê.

### 1.6.2 Breves Apontamentos sobre a Destituição da Linguagem

Do horizonte institucional da linguagem artística, ancorado nas águas da autonomia estética e da subjetividade intrínseca da perspectiva, uma nova percepção veio a destituir sua sintagmática, colocando preceitos como a inexistência de uma

verdade totalizadora ou de uma substância, a diversidade e a heterogeneidade sob um novo ângulo. Principalmente os artistas e pensadores pós-modernistas e desconstrutivistas se empenharam no questionamento de uma pretendida secularização da linguagem e do sujeito, do autor e leitor, destacando nestas figuras aquilo que se mantinha de sistemas anteriores: a preservação de paradigmas referenciais imanentes e a auto-suficiência. Nesse movimento, buscaram falar sobre o que resiste a ser mensurado pelas palavras porque participa do campo da indecibilidade e da potência da linguagem. São eventos que irrompem como singularidades irredutíveis às situações, na compreensão de Alain Badiou, e rompem constantemente em processos fiéis de verdade, irrepetíveis (BADIOU, 1994, p.111). O sujeito, para ele, é ocorrência local nesse processo, é ponto de verdade que não existe antes dela, uma derivação da fidelidade a um evento (*uma* verdade), produzida numa situação. Portanto, tais categorias não dizem respeito a nomes nem remetem a uma origem, antes se precipitam no abismo de todas as possibilidades.

O movimento constante desta composição é o deslocamento e o desdobramento, semelhante ao discurso sobre *khôra*, em que a afluência de formas narrativas parece referir a uma origem mitológica sempre substituída, provocando a sensação de vertigem (DERRIDA, 1995, p.48). Situado na perspectiva do "mito verossímil", imagem do mundo sensível que, por sua vez, é também imagem, o *Timeu* diz respeito a um lugar de inscrição que excede ou precede as oposições constitutivas do discurso mítico e do discurso sobre o mito, refletindo sobre aquilo que não pertence nem ao sensível nem ao inteligível. Em função disso, não caracteriza um discurso sobre o ser, não é nem verdadeiro nem verossímil, mas constitui-se como uma cadeia de tradições orais. Essa reflexão sobre o que é anterior ao ser, cuja origem mítica está sempre postergada até sua dissolução, diz Derrida, requer um discurso filosófico impuro, bastardo, híbrido (DERRIDA, 1995, p.70-71). Responde a uma necessidade que porta a filosofia, precede e recebe o relato sobre o cosmos, da qual a própria filosofia não pode falar porque a linguagem é sempre inadequada e a interpretação nunca alcança traduzi-lo. *Khôra* tampouco equivale a um sujeito, a um ente, a uma substância

essencial, não é da ordem das idéias nem das imagens pertencentes a um *logos* ontológico. Desta maneira, isso que corresponde à *khôra* não pode ser determinado pelo ato de linguagem, porque ele estabelece uma ordem dentro da multiplicidade, e *khôra* não possui uma propriedade que possa servir de referente para essa organização. *Khôra* é amorfa, mas não vazia, não se localiza no tempo nem no espaço, mas efetua a soma ou o processo daquilo que toma lugar nela sem ser o suporte presente dessa relação. Derrida atende a "uma 'lógica' cuja formalização parece mais ou menos impossível" (DERRIDA, 1995, p.26). É isso que regula a composição do *Timeu*, estabelecendo uma dinâmica abissal, uma *mise en abyme* em que as formas de discurso dos lugares políticos em uma sociedade logocêntrica são afetadas. Essa afluência de relatos, que dilui qualquer origem, escapa a toda história, a toda revelação e a toda verdade.

A organização da linguagem, ao contrário, elimina o informe para engendrar o ser por meio do relato mítico da origem, ela efetiva um sacrifício desse elemento impuro, ilógico, impessoal, incerto e profano, anterior a ela, para resituá-lo no universo do sagrado por meio do nome. O sacrifício é o dispositivo que realiza a separação entre esses âmbitos, por isso Agamben defende que é preciso sacrificar o sacrifício, destituindo a linguagem da obrigação a um fim, da sua organização narrativa e mítica, para torná-la simples meio, um jogo, restituindo o uso impuro daquilo que se fez sagrado: "*la creación de un nuevo uso es, así, posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante*" (AGAMBEN, 2005, p.112). Isso, no entanto, não assegura a liberação da linguagem, posto que não corresponde a uma posição fixa. Ao contrário, ela pode voltar a associar-se a um fim a qualquer momento, seqüestrada por dispositivos de poder renovados, ou tornar-se neutralizada em seu potencial profanador, esvaziada, como o fazem os dispositivos midiáticos.

A linguagem profanada perde sua propriedade e se inscreve no movimento de dessubjetivação abordado por Derrida na teoria desconstrutivista, submetendo-se aos processos instáveis de marca, iterabilidade e ex-apropriação que não admitem qualquer totalização ou limite. Para o desconstrutivismo, a relação com o outro se

torna irreduzível a uma injunção do sujeito, resistindo a toda idealização. No entanto, isso não elimina o sentido da responsabilidade, mas o aprimora, excedendo os limites da moral vinculada a um sujeito calculado na medida em que o faz consciente das imposições do pensamento e da linguagem. Para Derrida, não se trata de "sacrificar o sacrifício", restituindo a linguagem a um potencial anterior a ela mesma e à sua apropriação por um sujeito, mas de uma mudança na relação profanadora que elimine as diferenças entre profano e sagrado, entre homem e animal, entre eu e outro (DERRIDA, 2005, p.166). Não sendo uma simples destituição dos nomes e dos fins, o ato profanador deve se fundamentar em uma ética que determine a melhor maneira de profanar o espaço sagrado do outro, nesse movimento de concepção-apropriação-assimilação, para além da "subjetividade do refém" de Lévinas, do humanismo do outro como sujeito. Esse é o sentido da metáfora do "comer bem", um comer que remete ao "comer da carne" de Agamben, profanar aquilo que foi sacralizado por meio do sacrifício.

*La cuestión moral no es entonces, ni lo ha sido jamás: hay que comer o no hay que comer, comer esto y no aquello, al viviente o al no viviente, al hombre o al animal, sino más bien: ya que es bien necesario comer de todas maneras y que eso está bien, y que es bueno, y que no hay otra definición del bien, ¿cómo hay que comer bien? Y ¿qué implica esto? ¿Qué hay que comer?, ¿cómo regular esta metonimia de la introyección? Y ¿en qué la formulación misma de estas preguntas en el lenguaje da todavía de comer? ¿En qué la pregunta, si quieres, es todavía carnívora? La cuestión infinitamente metonímica del sujeto del "Hay que comer bien" no debe ser alimentada solamente por mí, por un yo, que entonces comería mal, ella debe ser compartida, como tú tal vez lo dirás, y no solamente en la lengua. "Hay que comer bien" no quiere decir en primer lugar tomar y comprender en sí, sino aprender y dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-al-otro. No comemos nunca del todo solos, he aquí la regla del "hay que comer bien" (DERRIDA, 2005, p.166).*

Esse é o movimento próprio do processo de diluição do sujeito e da destituição da linguagem como propriedade e apropriação interpretativa do outro. Sendo que pode haver linguagem e subjetividade, o que deve mudar é sua posição quanto à atribuição de sentido e valor em relação às coisas. Como tem sido tratado

até agora, tanto sentido como valor equivalem a uma colocação política individualista, quando deveriam conectar-se a multiplicidades descolocadas, ou deslocadas.

É em relação a essa problemática que Gilles Deleuze e Félix Guattari elaboram sua reflexão em *Mil platôs*. Para esses autores, o enunciado e a enunciação não dependem de uma individualidade, conforme Derrida considerou acima, mas de agenciamentos maquínicos, agentes coletivos de enunciação, multiplicidades libidinais e inconscientes (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.50-51). O indivíduo deve ser atravessado por essas multiplicidades, num exercício de despersonalização, para conquistar seu verdadeiro nome próprio, pura potencialidade do desejo e do devir num campo de intensidade, apreensão instantânea de uma multiplicidade. Esse processo renovado constitui-se num campo equivalente à leitura derridiana de *khôra*, que os autores denominam CsO, corpo sem órgãos, campo de imanência do desejo cuja multiplicidade possibilita o plano de consistência, sem qualquer referência exterior. Os CsO são feitos de platôs, ou regiões de intensidade contínua que nem se interrompem nem conduzem a culminâncias, mas produzem sinapses porque são componentes de passagem (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.20). Em vista disso, essa relação é considerada molecular, definida pelo seu fluxo de *quanta*, pela natureza de sua massa, pelo potencial de crenças e desejos, que a diferenciam da linha de segmento molar, arborescente, representacional, de significância e subjetivação. O ajuste dos segmentos duros aos *quanta* fluidos implica uma mudança de ritmo e modo, segundo os autores, além ou aquém de uma onipotência.

O sistema de subjetividade e linguagem tradicional se sustenta pela política de "rostidade", ele pressupõe a atribuição de um rosto produtor de dicotomias como eu-outro, homem-animal, sensível-inteligível, etc., que não admitem nomadismos, multiplicidades ou qualquer coisa que exceda seus "afetos atribuídos" e suas "significações dominantes". Ele se baseia em um agenciamento concreto de poder despótico e autoritário que desencadeia a "máquina abstrata" do "muro branco-buraco negro", instalando uma semiótica de significância e subjetivação. Não obstante, somente o reconhecimento desse sistema levará à sua superação.

É somente através do muro do significante que se fará passar as linhas de a-significância que anulam toda recordação, toda remissão, toda significação possível e toda interpretação que possa ser dada. É somente no buraco negro da consciência e da paixão subjetivas que se descobrirão as partículas capturadas, sufocadas, transformadas, que é preciso relançar para um amor vivo, não subjetivo, no qual cada um se conecte com os espaços desconhecidos do outro sem entrar neles nem conquistá-los, no qual as linhas se compõem como linhas partidas. É somente no interior do rosto, do fundo de seu buraco negro e em seu muro branco que os traços de rostidade poderão ser liberados, como os pássaros; não voltar a uma cabeça primitiva, mas inventar as combinações nas quais esses traços se conectam com traços de paisageidade, eles mesmos liberados da paisagem, com traços de picturalidade, de musicalidade, eles mesmos liberados de seus respectivos códigos (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.59- 60).

O que eles propõem é um ultrapassamento da cadeia semiótica que mantém a subjetividade, e do sujeito que alimenta a linguagem, para instituir um espaço liso, um espaço de afetos que assinalam forças, mais que de propriedades, de coisas formadas e percebidas, um espaço de matéria. Nessa dinâmica nova, o agenciamento proporcionado pelo que se faz e se diz está mais próximo da máquina abstrata enquanto se abre e multiplica as conexões, traçando um plano de consistência com seus platôs de intensidade e meios de consolidação. As formas tradicionais de significação e subjetivação vinculadas a certa visão da linguagem, e a uma linguagem como perspectiva, estabelecem bloqueios e organizações que criam sentidos estáveis, formalizações que até o momento permitiram o exercício do poder sobre o outro.

As conseqüências desse sistema são justamente as que levaram ao questionamento por parte das inúmeras teorias da linguagem, em especial pelo movimento desconstrutivista. Esse processo, entretanto, demonstrou a dificuldade de se desfazer de antigos hábitos e renunciar a essas categorias, e a recusa da subjetividade, entende Jameson, longe de se resignar a uma condição alienante, aparece como uma resposta original e produtiva (JAMESON, 2004, p.116). O movimento relacionado à linguagem, que se efetua desde o surgimento da modernidade estética e se estende até a crítica literária e a filosofia contemporâneas, delata um vínculo material com o mundo, segundo o crítico, pelo qual os modelos internos de subjetividade são substituídos por formas externas de expressão. No nosso entendimento, porém,

ele procura construir outra compreensão que não se funda sobre a cisão do sujeito e do objeto, que não é nem subjetiva nem materialista, empreendendo uma política de dissolução do sujeito baseada na destituição do modelo anterior de linguagem em busca de novas disposições e instrumentos de análise das relações humanas.

**CAPÍTULO 2**  
**PENSAMENTO E CRÍTICA:**  
**A CONFORMAÇÃO DO *EU* EM FRANCISCO AYALA**

*Entre suelo y subsuelo, mientras tanto, una  
espesa humanidad – nosotros – se aglomera,  
se afana, se desvive. Francisco Ayala*

**2.1 Postulados da Filosofia e do Existencialismo: em Torno ao Ser**

**2.1.1 Redes de Pensamento e Ação, uma Leitura**

**2.1.1.1 Notas sobre o pensamento na modernidade**

A origem da modernidade com o Renascimento e da literatura científica com o empirismo, os descobrimentos geográficos e o surgimento das humanidades, associadas à filologia clássica, não implicou necessariamente o aparecimento do pensamento moderno. As discussões em torno a ele, que marcaram o aparecimento da filosofia moderna, só começaram com o colapso intelectual do clero, segundo Karl Mannheim: "no que diz respeito a sua função social, a filosofia moderna surgiu para destruir a concepção clerical e teológica do mundo" enquanto instrumento das classes sociais em ascensão, a monarquia absoluta e a burguesia (MANNHEIM, 1952, p.206). Colocava-se, desta maneira, o homem como centro de interesse e produtor do conhecimento, agente das diversas opiniões sobre o objeto, articulador dos problemas do pensamento, consoante com a tradição socrática. O ser se resolveu como *logos* e a referência do homem passou a ser sua própria existência, marcando a distinção que o separava daquilo que era exterior a ele, a realidade. Adorno e Horkheimer observam que tal disposição definiu um espírito ordenador soberano em relação à natureza, que se igualava ao deus criador (ADORNO, 1985, p.24). Fundamentado na razão, o sujeito emergiu relacionado ao "reconhecimento do



poder como princípio de todas as relações" no processo do "esclarecimento" que estabelece uma conformidade entre os seres. De Maquiavel a Comte, Hobbes, Montesquieu e Herder, entre outros, alguns deles fecundaram idéias que seriam retomadas e desenvolvidas posteriormente pela antropologia, pela psicologia e pela sociologia.

No século XIX, as evidentes limitações das ciências naturais para tratar das questões relativas ao homem, inspiraram as "ciências do espírito", propostas por Dilthey, *"como fórmulas intuitivas e imaginativas capazes de reconstruir y comprender la realidad histórica y las creaciones culturales"*, que, de acordo com Thomas Mermall, influíram nas principais figuras do pensamento sociológico moderno de origem germânica, como Weber, Simmel, Scheler, Ortega, Heidegger e Mannheim, também, por conseguinte, Francisco Ayala (MERMALL, 1983, p.122). Antes destes teóricos, Hegel foi um pensador fundamental para a compreensão historicista e sociológica dos temas humanos. Sem Hegel, como observa Eduardo Nicol, certas concepções seriam irreduzíveis umas às outras, como natureza e espírito, razão e história, individualidade e comunidade, ser e devir, originadas a partir da mentalidade racionalista e romântica, sendo Kant e Herder, respectivamente, seus principais pensadores (NICOL, 1960, p.100). Hegel entendia que o verdadeiro deveria se expressar como substância e também como sujeito constituído na luta histórica do Homem com a Natureza, definindo uma negatividade primordial, conforme analisa Bataille (2003, p.40), que correspondia à ação humana. A morte, por outro lado, assegurava a existência do ser espiritual ou dialético hegeliano, posto que o ser humano é necessariamente temporal e finito. De acordo com essa mentalidade, as coisas estariam conectadas numa totalidade, mas manteriam sua singularidade, o conhecimento surgiria da consideração das diferenças, da relação entre elas e da mútua imbricação, transcendendo seu isolamento.

Entendemos que esse movimento procura se realizar na obra e no pensamento de Francisco Ayala, uma herança da visão de mundo orteguiana que se identifica em sua obra e que, entre outras manifestações a serem problematizadas e

avaliadas ao longo desta análise, apresenta-se como pólos morais ou tessitura moral da humanidade, na visão de Mermall, *"de lo más noble a lo más ruin y vulgar, del sol al excremento"* para mostrar, em palavras do próprio Ayala, *"siempre de un ángulo más moral que político el proceso de putrefacción a que, inevitablemente, están sometidos los frutos de la vida bajo el régimen del odio"* (MERMALL, 1983, p.39). Em seus escritos ficcionais posteriores à Guerra Civil e à Segunda Guerra Mundial, podemos observar em que medida seus personagens integram um mundo decadente e interagem respondendo a solicitações interiores e exteriores enraizadas em seu ambiente histórico-cultural, como é o caso emblemático de Ramiro, el Monje, em "La campana de Huesca", ou do Tenente Santolalla, em "El Tajo", ou ainda de José Lino Ruiz, em *El fondo del vaso*. Essa conformação e um impulso de desmascaramento parecem sustentar o fundamento sociológico do seguinte exemplo, extraído de "Diálogo de los muertos. Elegía española", primeira publicação literária de Francisco Ayala após a Guerra Civil.

*Los que perpetraron la traición, cegados por la soberbia y poseídos por la furia del mando, están protegidos contra la pesadumbre de todo cargo de conciencia por la liviandad de sus cerebros que les consiente aceptar sin examen los endeble idearios – sarcasmo a la dura luz de hoy – con que quisieron vestir y dar hechura a su fechoría. En cuanto a sus partidarios, el séquito lamentable de los cobardes, pobres de espíritu, crueles por miedo, por resentimiento, hasta por ramplonería, esos, saciado con el terror su terror, se sentirán aliviados... Más penoso será el destino de los responsables, de la otra banda, de los primeros, o últimos, o sumos responsables, los que con su frivolidad propiciaron la traición; los flojos, los inhibidos, los débiles de voluntad, los pasivos omisos y remisos, - lanzados ahora como tristes pingajos a la intemperie para rumiar sin tregua su culpa. Pues su infierno está hecho de su propia clarividencia, y su tormento de su análisis (AYALA, 1939b, p.38).*

A configuração ficcional em forma de diálogo, nesse conto-poema elegíaco, estabelece de forma evidente o conflito de individualidades que, ao mesmo tempo, compartilhem um destino comum debaixo da terra, que iguala o ser humano no absoluto da morte, não importando sua vinculação a uma das partes contritantes. Nossas vidas são os rios que desembocam no mar, que é a morte, ecoa a voz

poética de Jorge Manrique. Esse é o aspecto comunitário, e universal, da experiência espanhola. Entretanto, o ponto de partida da voz autoral se manifesta como sustentáculo moral, parâmetro de análise da realidade que se lhe apresenta. De certa forma, responde à requisição que Nicol faz ao pensamento e à expressão: *"al mundo le importa el mensaje que un pueblo pronuncie en una situación histórica; no le importa lo que este pueblo pueda susurrar en soledad sobre sí mismo"* (NICOL, 1947, p.103), quando increpa contra o pensamento espanhol, principalmente contra Unamuno e Ortega, por não haver criado fórmulas de validade universal, como fizeram Luis Vives e Francisco de Vitória no seu momento, por exemplo.

Na modernidade, cada forma de pensamento está subjugada a pontos de vista que se vinculam a experiências históricas e comunitárias, relacionados ao desmantelamento da concepção unitária do mundo. Segundo essa perspectiva, o conhecimento é sempre coletivo, erigindo-se sobre as ações coletivas, o que faz reconhecer, na opinião de Mannheim, a base irracional do conhecimento racional (MANNHEIM, 1952, p.26). Essa foi a perspectiva adotada pela teoria do conhecimento proposta pelo sociólogo, apontando para uma orientação de vida renovada que superasse as atitudes individualista e mecanicista. Será sobre essa base que se apoiariam muitas das reflexões em torno ao homem e à realidade desenvolvidas no mundo hispânico a partir de então, como por exemplo a "Teoría del hombre" de Francisco Romero, com a pretensão de fundar uma teoria geral da realidade que partisse de uma avaliação do lugar e significação do homem no todo, cuja ação se fundamentaria em uma estrutura intencional a partir da relação sujeito-objeto (GAOS, 1957, p.318). Sua ação revelou-se primeiramente no ato de nomear para fazer ingressar o objeto na esfera das possíveis intenções, em que a substantividade foi definida pela finalidade que lhe atribuiu a mente humana, conforme comenta Ayala, em seu discurso de abertura do III Congresso Internacional de Língua Espanhola, em Rosário, em 2004 (AYALA, 2005, p.361). O interesse pela perspectiva sociológica foi tamanho que a conexão do pensamento com a realidade histórica chegou quase a ser um lugar comum nos anos 40, como observa Francisco Ayala (1963c, p.279)

em *El problema del liberalismo*<sup>7</sup>, "*nadie negará que tal conexión existe y que todo pensamiento se encuentra, no diría yo determinado desde luego, pero sí condicionado por las circunstancias del mundo en torno*". Um condicionamento que alcançou tanto o pensamento mais abstrato como aquele vinculado institucionalmente. De outro ponto de vista, também Eduardo Nicol adverte sobre a natureza social do pensamento, ao considerar a comunicação como um pensamento dirigido aos demais, que, se ignorada, provoca a abstração do "cada um" em relação ao "nós". No entanto, na perspectiva de Gaos, Nicol entende que o caráter social do pensamento, e, por consequência, sua comunicação, é limitado pela própria natureza social do humano, pela vinculação ao limite do "cada um" (GAOS, 1957, p.241).

#### 2.1.1.2 Debates em torno aos elementos conceitual e histórico do pensamento

A questão da eficiência histórica do pensamento estava na pauta das discussões durante esses anos, nas suas manifestações como silêncio ou grito revelava-se a angústia de uma época em que se esfumavam os pressupostos valorativos do passado e se evidenciavam as incertezas quanto ao futuro. Bataille, por exemplo, negou essa eficiência do pensamento, desprezando a utilidade, a interpretação e o sentido. Afastar-se da segurança oferecida pelo trabalho e pelo discurso faz o ser humano aproximar-se mais de si, do ser soberano que é. A arte, para o filósofo francês, pode ser o único meio de expressar uma realidade vazia de sentido, através do delírio e do jogo que recuperam o elemento soberano do ser (BATAILLE, 1993, p.161). Em contrapartida, a cultura acabou por se nutrir do senso de utilidade material, paralelamente à ciência que organizou o conjunto de reflexões através do exercício lógico (BATAILLE, 1993, p.191). De outra perspectiva, muitos intelectuais promoviam debates em torno a essa problemática e colocavam seu trabalho no meio de campo da disputa social relacionada à sua responsabilidade

---

<sup>7</sup> A primeira edição desta obra é de 1941, pelo Fondo de Cultura Económica do México.

histórica. Exemplo disso são os "debates sobre temas sociológicos" promovidos pela direção de *Sur*, com o que Roger Caillois tentou reproduzir na Argentina os debates do *Collège de Sociologie*, principalmente aquele que tratou de "The irresponsibles", de Arhibal MacLeish, no qual Francisco Ayala interveio dizendo o seguinte:

*de modo que existe una reciprocidad de acciones y reacciones, se acepte o no este esquema u otro, entre la situación y el pensamiento. Lo que no cabe es pretender que los intelectuales, el pensamiento por sí solo, sean capaces de sacar al mundo de una situación como ésta, en la que influyen factores tan profundos, y que la voluntad humana, en cuanto voluntad dirigida por una idea, vaya a ser decisiva* (COMENTARIO..., 1941, p.105).

Isso demonstra o descrédito na capacidade do pensamento de mudar uma situação histórica pontual, que depende de outros fatores, muitas vezes políticos e econômicos, em todo caso alheios aos produtos intelectuais. Mesmo diante dessa consciência, não se perdia de vista o alcance do pensamento como formador de valores em uma sociedade desmantelada, como veremos mais adiante, e como forma de lutar contra uma situação discordante da perspectiva do intelectual, no caso de muitas obras ficcionais de Francisco Ayala, como *Muertes de perro*, entre outras.

Quando se trata da projeção moral da conduta humana e dos valores do espírito, a reflexão chega a tocar temas universais, já pensava Ayala desde os primórdios de sua carreira intelectual (AYALA, 1927b, p.248). Porém, a projeção social tem o pé na história e seu desenvolvimento delimita o campo de atuação e de interesses do indivíduo. Sem desatender disso, nosso autor procurou manter sempre os pés firmes no chão, o que assegurou-lhe unidade e peculiaridade ao seu pensamento. Contrário ao essencialismo que revestiu os discursos patrióticos dos anos 40, do qual nem Américo Castro escapou<sup>8</sup>, Ayala reivindicava a linhagem dos heterodoxos espanhóis e não se fechou para a diversidade da experiência

---

<sup>8</sup> Francisco Ayala reconhece o matiz essencialista de Castro ao criticar *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, publicada pela primeira vez em Buenos Aires em 1948, como uma obra que busca desenvolver uma visão multicultural da Espanha em pleno auge da ditadura franquista, quando esta procurava apresentar um país unificado sob o regime cultural purista. Ver "El 'problema de España' a la fecha". **Revista Sur**, Buenos Aires, n.288, p.24, maio/jun. 1964.

hispânica, preocupando-se pelo destino do ser histórico do seu corpo de cultura, tais são os elementos que pautaram os debates com Claudio Sánchez Albornoz em 1947 (AYALA, 1947c, p.302). O marco histórico-cultural da Espanha do século XX foi a geração de 98, tópico de discussão entre muitos intelectuais hispânicos, na primeira metade do século passado, herdeiros, de certa forma, daquela inquietação e contemporâneos, ainda, de figuras como Miguel de Unamuno. Em *Razón del mundo*, objeto da crítica de Sánchez Albornoz, Ayala entende que o processo político de decadência da Espanha acaba justamente em 1898 ao abrir-se a frente intelectual para pensar as perspectivas históricas presentes a partir de suas condições culturais.

A valorização do presente histórico por parte da geração de 98 estabeleceu a fronteira do pensamento de Ayala, reforçada pela sua proximidade às idéias de Ortega y Gasset, com relação a Eduardo Nicol, já que este filósofo considerava que a consciência do presente não existiu para aqueles escritores espanhóis, pois eles se dedicaram a meditar sobre o passado, fechando-se para a evolução histórica cuja problemática explodiu sua "torre de marfim". Só então ela surgiria como preocupação, denunciando, por outra parte, a discrepância de ação e critérios diante da nova situação (NICOL, 1947, p.112). As diferentes formas de reagir ao presente certamente são determinadas pela vertente heterodoxa do pensamento espanhol, que se evidencia também pela reivindicação, em Ortega, da herança germânica, ao perguntar-se "*¿por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo?*". (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.106). A crítica de Nicol, também dirigida a Ortega, pareceu limitar-se a uma única forma de valorização do passado, como um tempo ideal, fechado em sua transcendência, deslocado e isolado. No entanto, não é assim que Ortega o entendeu, mesmo nos momentos mais intimistas das suas meditações, pois considerou a importância do passado para a compreensão do presente, a necessidade de reconhecê-lo para superá-lo.

*[...] el pasado es por esencia revenant. Si se le echa, vuelve, vuelve irremediabilmente. Por eso su única auténtica superación es no echarlo. Contar con él. Comportarse en vista de él para sortearlo, para evitarlo. En suma, vivir "a la altura de los tiempos", con hipersensitiva conciencia de la conjuntura histórica. / El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla, y de paso a imponer la que no tiene (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.206).*

Com Ortega, para fechar mais o círculo das suas relações, nos Estados Unidos da América, Waldo Frank também solicitava o reconhecimento do passado histórico para a definição cultural de um povo, mediante a tradição que refletia sua inserção no tempo. Porém, para que fosse efetiva sua ação na história, esse povo necessitaria uma expressão do universal, que só pode surgir a partir do peculiar, da experimentação original da vida (FRANK, 1942, p.45). Essa compreensão da importância da singularidade para se chegar a definir a universalidade, é uma idéia compartilhada também por Francisco Romero, uma universalidade que parte dos entes, movidos pela intencionalidade em direção ao espírito e cujo acesso se abre mediante o fortalecimento do indivíduo. O antropólogo, junto a Frank, a Ortega e a Ayala, parte das concepções hegelianas de espírito para fecundar sua universalidade dando, por outra parte, mais importância ao sujeito que o filósofo alemão.

Ayala elabora ficcionalmente essa noção, por exemplo, nos contos de *El jardín de las delicias*, e em outros livros que teremos ocasião de mencionar, o que fica mais evidente no comentário que realiza de um dos textos, "Nuestro jardín", a respeito das lembranças apócrifas de *"un 'nosotros' que abarca a la humanidad entera"* ao evocar a nostalgia de um eterno paraíso perdido, um valor cristão que define a visão de mundo do autor (AMORÓS, 1977, p.235). Nesse campo ideológico devemos inserir o pensamento de Ayala para entender o humanismo que ele projeta na atividade intelectual, vivo e operante, conforme entende Luis Emilio Soto, também um hegeliano do grupo de *Sur*, para quem *"el espíritu objetivo le exige comprender al hombre total que va desde las necesidades prácticas hasta los afanes superiores, hasta el desarrollo último de la persona"* (SOTO, 1944, p.78-79). Dentro desse corpo de idéias é que Ayala avalia o objeto principal de *Muertes de perro*, em contraposição à simples perspectiva política, como *"presentación de la vida humana*

*desde ciertos ángulos en busca de un sentido último*" (AYALA, 1968b, p.545). É a formulação que o escritor oferece à pergunta pelo significado da vida, lançada pelos leitores, que os projeta sobre si mesmos para encontrar a resposta. Sob esse prisma, o intelectual se coloca como ativista das causas morais que pretende orientar o mundo diante das situações instáveis, *"no con la intervención directa, programática, sino con el puro brío del espíritu racional, una voluntad de lucidez y abnegación que espera triunfar sobre las fuerzas oscurantistas"*, nas palavras de Thomas Mermall (1983, p.147-148). O elemento racional é um tópico ativo em Francisco Ayala, que não se vincula ao caráter dogmático do pensamento (ele não acredita que a ciência deva ser programática), porém mais à necessidade de sentido que requisitam as palavras e as idéias como orientador da ação.

Não obstante o idealismo anterior à guerra mundial, no ambiente dos exilados e anfitriões hispânicos na Argentina, conectados aos pensadores franceses como Sartre, Roger Caillois ou Denis de Rougemont, conforme comentamos anteriormente em relação aos debates promovidos por *Sur*, o clima entre todos era de pessimismo quanto à possibilidade do pensamento de criar novas situações. Acreditava-se na sua capacidade de descrever e explicar, mas não de impulsionar, por isso ele estaria sempre inatualizado. No máximo, o esforço do intelectual chegaria a tentar prever os acontecimentos para orientar os outros. Tal perspectiva se opunha ao pensamento intelectual norte-americano daquele período, vinculado fortemente à ideologia de esquerda, como no caso de MacLeish, que valorizava o compromisso social do pensamento.

O compromisso deveria ser moral antes que político, e esse era o valor compartilhado entre os colaboradores de *Sur*, um sentimento que se destaca nesse trecho do discurso de posse do diretor geral da Unesco, Jaime Torres Bodet, em 1949:

*hablamos demasiado de la civilización como si se redujera al progreso técnico, y cada día olvidamos más que la cultura fue siempre estimada – en sus épocas mejores – como un equilibrio moral. Las dos guerras que se han sucedido en los últimos treinta y cinco años – y especialmente la última – han contribuido a darle las terribles proporciones que comprobamos* (CALENDARIO, 1949, p.82).



O ambiente conflituoso também era apontado pelos organizadores de *Realidad* em uma coluna significativamente intitulada "Irrealidad", que comentava temas variados da vida literária e social da época, acentuando, naquela ocasião, a divisão do mundo em grandes blocos políticos encabeçados pelos Estados Unidos e pela Rússia como a ameaça de uma nova guerra. Tratava-se de um momento em que urgia a reflexão em torno ao poder e à moralidade, contexto em que Francisco Ayala publicou *Los usurpadores* para afirmar que "*el poder ejercido por el hombre sobre su prójimo es siempre una usurpación*" (AYALA, 2002b, p.100). Propunha refletir que, se o poder é um mal necessário, devia reduzir-se ao mínimo possível, temática que retornaria em escritos posteriores, como *Muertes de perro*.

Para Francisco Romero, os valores deveriam corresponder à verdadeira realidade do ser social, enquanto medida de transcendência que determina sua dignidade. Por outro lado, como advertia Ayala (1928b, p.290) em uma crítica sobre André Maurois publicada na *Revista de Occidente*, a vida literária oferecia uma escala de valores anormal pela multiplicidade de facetas que apresentava. Essa perspectiva também foi adotada por Nicol ao repreender a filosofia de Unamuno e Ortega por considerá-la "pensamento artístico" pautado pelo valor de beleza, não de verdade, por isso singular e relativo. Entende que a responsabilidade do pensamento é moral e ética, e o pensamento artístico é irresponsável porque se limita à configuração particular de mundo e não a parâmetros gerais de valores. Este debate se concretizou muitas vezes em termos de "inteligência e ignorância", "civilização e barbárie", "razão e loucura", "espiritualidade e materialismo", sob uma perspectiva ilustrada que em Ayala determina o estilo de *Razón del mundo*, segundo Thomas Mermall, passando mais tarde a traduzir-se como um conflito barroco entre "o ser e o nada" em textos como "Divagaciones pompeyanas".

*El último párrafo del ensayo acentúa ese tono vacilante entre lo serio y lo jocoso que caracteriza la misión del pensamiento y hace patente el hecho de que Ayala, en vista de la pérdida de categorías y jerarquías espirituales en el mundo actual, no puede decidir si el intelectual es héroe o payaso. En esto parece que nuestro escritor se ha apartado de la esperanzada defensa que hizo en 1944, de su profesión con Razón del mundo. Ahora aparece*

*más cauto, irónico, aprehensivo y, por cierto, ambiguo. La razón humana sólo puede operar sobre lo muerto y la lección de la Historia es difícilmente asequible al que sólo la contempla* (MERMALL, 1983, p.140-141).

### 2.1.1.3 Possíveis conexões entre razão e história: o pensamento existencial hispânico

Esse conflito com a razão se revela na atitude existencialista, *praxis* eficaz enquanto ética, na opinião de Julio Cortázar<sup>9</sup>, e também na conduta surrealista, apresentando-se como irracionalismo. Ayala oferece um outro ponto de vista sobre essa característica do pensamento contemporâneo, naquele contexto de 1949, ao analisar um compêndio de ensaios de George Orwell publicado em Buenos Aires por *Sur*. Contrário a Cortázar, que avalia a faceta positiva do irracionalismo, Francisco Ayala aponta para ele como sintoma de um descontrole de forças vitais poderosas que tentam se impor não apenas no campo da política, mas no da cultura, apresentando produtos "exquisitos o vulgares" (AYALA, 1949, p.70). O escritor espanhol o vê enquanto efeito de uma crise social, política e cultural que envolve o intelectual, incapacitando-o para reagir, aniquilando as premissas do pensamento e suas referências de compreensão do mundo. Isso o obriga a buscar outras claves para poder atuar em vista da salvação da cultura, é a perspectiva sob a qual Ayala interfere no debate em torno ao papel do intelectual na atualidade do mundo, promovido pela revista *Sur*.

O rompimento do conjunto de pressupostos que serviam de parâmetro para a ação crítica na política e na cultura é um sintoma próprio da disseminação pela multiplicidade de modos de pensar. Tratava-se da crise da modernidade, iniciada na segunda metade do século XIX e projetada no pensamento do século XX frente à instabilidade social do pós-guerra. *"No importa lo que se haya pensado hasta hoy en tal sitio, desde hoy se puede pensar cualquiera de los nuevos pensamientos"*, dizia

---

<sup>9</sup> "[...] el existencialismo sartriano ocupa hoy el terreno donde se ensaya la acción humana integrada y se prueba la posibilidad de vivir sin rupturas de la persona" (CORTÁZAR, 1949, p.253).

Rosa Chacel também em 49 (CHACEL, 1949, p.64), num artigo para *Realidad*. Isso revela, para Ayala, que a mentalidade moderna não é evidente, conforme seria de esperar na plenitude de uma época. Ou não se alcançou a sua plenitude, mas a sua decadência, o que justifica a necessidade de encontrar novos caminhos de interpretação e expressão. Para Nicol, naquela situação predominavam os "germens da dissolução". Em contraste com seus coetâneos, seu tom mostrou-se muito mais negativo, pois outros acreditavam na possibilidade de salvação da cultura, ainda que não pela política, considerada vulgar e corrompedora segundo a tradição orteguiana. Frente a isso, os intelectuais se expressavam com o silêncio, com a intervenção direta e dogmática, muitas vezes, com o consentimento ou a análise "imparcial", racionalista. Essa última foi a perspectiva que adotou Ayala no campo da sociologia, Romero, na antropologia, Nicol, na filosofia. Na literatura, quando não havia um assentimento dogmático, predominava o silêncio, a expressão interpretativa ou o irracionalismo.

Eduardo Nicol, como já vimos anteriormente, defendia a ciência filosófica em busca de verdades universais no enfrentamento com o mundo, vinculado à chamada Escola de Barcelona, da qual também faziam parte Joaquín Xirau e Eugenio D'Ors. Por isso seu pensamento chocava freqüentemente com o de Ortega, relacionado à Escola de Madrid, levando-o a afirmar que *"la singularidad más radical de España en el siglo XX consiste en este esfuerzo suyo por encontrarse consigo misma"* e exortar a *"ser más, y preguntarse menos por lo que uno sea"*, porque, segundo ele, *"ha terminado la enfermiza singularidad del ensimismamiento o aislamiento español"* (NICOL, 1947, p.101-102). Para o filósofo, essa tendência a justificar a existência da Espanha no mundo e reivindicar seu lugar caracterizava sua fraqueza. Diferenças a parte, isso nos leva a destacar o caráter existencialista que marca o pensamento espanhol desde a Geração de 98, a ser aprofundado ao longo desse estudo, e que se projetou indiretamente na mentalidade hispano-americana, principalmente argentina, mediante o alcance da atividade intelectual de Ortega através das conferências e das publicações em revistas e jornais, como *La nación*. Uma atividade que Nicol reprovava por espetaculosa e pouco lúcida, pois se detinha em

aspectos fugazes da existência e na elaboração artística, mais que científica. Porém, entendia que Ortega era mais filósofo que Unamuno, com o qual ele compartilhava a intenção estética do pensamento dedicado à Espanha, colocando-se a si mesmos como protagonistas da sua reflexão em diálogo com a situação circundante, o que diminuía seu alcance universal.

Esse caráter subjetivo da filosofia orteguiana corresponde à segunda etapa da sua obra, conforme analisa José Gaos, em que a temática principal de reflexão girava em torno do "sentido esportivo e festeiro" da percepção, ligada ao irracionalismo e à valorização do corpo. A inteligência, segundo esses princípios, é imprevisível, depende de inspiração casual e descontínua, adotando a forma dos objetos, por isso não possui uma constituição formal, já que "não há uma lógica com abstração de um objeto determinado que se pensa", mas sim muitas lógicas. A função do pensamento seria refletir a realidade, objeto do conhecimento que possui forma, figura, estrutura e caráter, ou seja, que existe, cuja matéria se acha próximo de ser um caos: *"merced a esto, el capricho subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ella de amplio margen y resulta posible que la forma proyectada sobre los fenómenos por el sujeto sea tolerada por ellos"* (ORTEGA Y GASSET, 1928, p.161). Mas isso não significa, como vimos, que o pensamento tenha capacidade de provocar os acontecimentos históricos, na verdade estes é que são o ponto de partida e o guia para o desenvolvimento daquele que, no máximo, poderá prever os fatos. Essa delimitação da função ativa do pensamento era uma opinião compartilhada pelos colaboradores de *Sur*. O intelectual atuava dentro da realidade, não a produzia.

A preocupação sociológica pela constituição das massas e pela função das minorias intelectuais na organização da sociedade orientou o pensamento de Ortega na terceira etapa da sua obra, representada por um dos livros mais conhecidos dele, *La rebelión de las masas*. Segundo Gaos,

*del "conceptualismo culturalista", como puede llamárselo, de las Meditaciones del Quijote, de 1914, que es todavía un "raciopurismo", sit venia verbo, pues si aplica el concepto a una cultura concreta como la española, ésta aún no especifica aquél, pasó Ortega al "raciovitalismo", como él mismo lo llamó,*

*del Tema de nuestro tiempo, de 1923. Y de éste al "historicismo" de las Atlántidas, de 1924, que fue un paso incisivo, como denuncia la proximidad de las dos últimas fechas, hacia el "raciohistoricismo" final, aunque no decisivo todavía en esta dirección (GAOS, 1957, p.77).*

Nesse caminho, em que influi a contemplação do sujeito sobre as suas circunstâncias, José Gaos observa que sempre deve haver existido para Ortega um conflito entre a propensão a captar a espontaneidade do pensamento e o desejo de uma sistematização ontológica do humano. Este último foi o reconhecimento da necessidade de uma construção formal da reflexão, a partir dos anos 20, conforme havia apontado Nicol a favor da filosofia científica e em detrimento da filosofia ideológica como costumava fazer Ortega.

*Desde el principio, declaradamente, Ortega concibe su filosofía como un instrumento de acción. Las ideas sobre el vitalismo se ponen a servicio de fines vitales precisos. [...] En las Meditaciones del Quijote decía que "hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo". Este programa de Ortega es el que ha influido en el pensamiento circunstancial de Hispanoamérica (NICOL, 1961, p.131).*

Comentamos anteriormente a projeção do pensamento de Ortega por meio das conferências e publicações periódicas, basta lembrar que foi ele quem sugeriu o nome da revista *Sur* para compreender a medida do seu intercâmbio com os intelectuais da América. Mesmo antes de surgir a revista argentina em 1931, Victoria Ocampo e Guillermo de Torre já participavam das publicações da *Revista de Occidente* na Espanha. Em vista desse intercâmbio, Nicol comenta sobre a fecundidade e a ressonância das suas palavras na América, chamando para a responsabilidade de cultivar com rigor o pensamento enquanto nexos entre idéias, não um impulso de admiração pelas coisas. De acordo com essa tendência, fundada por Ortega entre os filósofos hispano-americanos, a filosofia sistemática e científica autêntica seria a estrangeira, posto que a filosofia típica em língua espanhola atendia para o circunstancial, expressada pelo "ensaio", seguindo a tradição de Quevedo ou

Gracián. A justificativa para essa forma de entender a filosofia seria, além do desengano com a ciência positivista, que

*el sentido siempre tan particularmente humano que tenemos todos los hispanos nos permite advertir que la filosofía modela el espíritu de los hombres, y hay que lograr que éste sea propio, auténtico o autóctono, distinto en la substancia vital* (NICOL, 1961, p.72).

Essa característica do pensamento permite que outros intelectuais, como Del Vecchio, citado por José Gaos, observem que para avaliar a história da filosofia hispano-americana deve-se abordar, além dos filósofos profissionais, uma diversidade de fontes, como os ensaios históricos, literários e os documentos políticos (VECCHIO apud GAOS, 1957, p.258). O tratamento dos escritores sobre os problemas da coletividade vital é o que constitui o prisma pelo qual Ayala comenta *Meditación en la costa* de Eduardo Mallea, por exemplo, avaliando a ótica do intelectual que quer se opor a uma Argentina acomodada na inércia do espírito e negligência dos valores superiores (AYALA, 1940a, p.106). Porém, a atividade editorial em Buenos Aires por aqueles anos revela um interesse tanto por pensar em temas próprios quanto por conhecer e informar-se sobre o que era produzido fora, principalmente na Europa, sintoma disso é a coleção "El pensamiento vivo de...", da Losada, uma edição prologada e criticada por Francisco Ayala em *Sur*. Esse fato é abordado por Francisco Romero em um discurso de homenagem a Manuel García Morente, "Sobre la normalidad filosófica, palabras a...", onde certifica o interesse real que havia em Buenos Aires pela filosofia, na primeira metade do século XX, estudada com entusiasmo apesar da falta de austeridade no trabalho reflexivo e do interesse freqüente pelo inesperado e pela novidade (ROMERO, 1950, p.129).

#### 2.1.1.4 Entre a razão e a vida: dobraduras de sentido em Ayala

Nesse contexto de anseios pela novidade e pelo conhecimento veio inserir-se Francisco Ayala, junto com outros muitos republicanos espanhóis desterrados. Apesar de haver perdido tudo o que tinha na Espanha, chegava com a bagagem

teórica das Ciências Políticas, que incluía campos como a sociologia, a filosofia e a história, e com a participação como crítico e narrador na *Revista de Occidente* e outros jornais madrilenhos, por exemplo *La época* e *Los lunes del imparcial*, além de participações prévias em *La Nación* e *Síntesis*, de Buenos Aires. Primeiramente, atuou no contexto americano como crítico de sociologia e filosofia, mais que de literatura, e também como tradutor de ficção mais que de teoria, como havia realizado nos anos 30. A princípio, revelou-se coerente com o espírito entusiasta característico dos movimentos de vanguarda que requisitavam a arte nova, a juventude, a superação, relacionados à *Revista de Occidente*, um ânimo que tinha esperança pelo fim dos conflitos bélicos para a retomada do ritmo de vida normal. Nesse ambiente, ele publicou "Un destino y un héroe", em 1940, em *La nación*, demonstrando um otimismo que logo mudaria de tom, na medida em que fosse avançando o conflito mundial, sem perspectiva de solução. Era um momento de fé na capacidade da razão de compreender o mundo e orientar o pensamento, com base em valores morais.

Dez anos depois de exilar-se, Ayala surpreendeu seus leitores e críticos com a publicação de dois volumes de contos, *Los usurpadores* e *La cabeza del cordero*, demonstrando, como disse Fryda Schultz de Mantovani (1949), a unidade da sua vida e da sua paixão criadora, pois retomou a atividade com a qual havia iniciado sua carreira de intelectual, sem abandonar o espírito observador e analítico. Sua capacidade de diversificação quanto às formas de expressão foi apontado como um caráter de ductilidade por Álvaro Fernández Suárez (1950) ao avaliar sua trajetória desde o período de vanguardas e arte "deshumanizado". Sobre *Los usurpadores*, por outra parte, Jorge Luzuriaga (1949) chamou a atenção para a reflexão suscitada pelo drama histórico que viveu o autor, razão do silêncio de dez anos que o impediu de escrever ficção e o manteve no campo da reflexão sociológica, mas que não significou a cristalização em formas ideológicas posto que esse livro não representou uma obra de tese. No entendimento de Ayala, a obra de ficção podia ter sua fundamentação na realidade histórico-social, mas principalmente

devia apresentar a vida humana a partir de certos pontos de vista. Essa era a base da sua argumentação contra o realismo socialista e a ideologia que imperou na Rússia comunista, na verdade contra qualquer dogma de pensamento.

*Lo que importa no es que la literatura refleje el ambiente social básico [...], sino que en ellas se encuentre la calidad artística capaz de prestarles cierta transcendencia y alguna perdurabilidad. De otro modo, tendremos que habérmolas, en el mejor de los casos, con un escrito reducido por su intención al mero efecto práctico de denuncia político-social, [...] que en principio tiene poco que ver con el arte literario, al que le es indispensable transmitir una intuición de alcance estético (AYALA apud AMORÓS, 1977, p.221).*

Thomas Mermall considera que de *Razón del mundo*, publicada em 1944, a outros ensaios percebe-se uma mudança de tom no discurso de Ayala, da advertência otimista à descrença, processo que se observa em seus ensaios pelo aumento do uso de termos como "vazio" e "nada", enquanto denúncia de uma percepção vital. Essa tendência revela a presença de um traço existencialista, penetrado de mitologia cristã, difundida na literatura européia da época, que exigiria, segundo o crítico, um estudo mais aprofundado dos ensaios e trabalhos sociológicos do autor.

*Lo que la obra de Francisco Ayala nos dice sobre la cultura moderna encuentra su paralelo en la evolución del mito de Fausto desde Goethe hasta Thomas Mann. El Fausto de Goethe es el "espíritu que niega" pero al mismo tiempo aspira a un orden espiritual superior. El doctor Fausto de Mann, Adrian Leverkühn, invierte la dirección de esta fuerza creadora con una entrega total al mundo, al orden objetivo, natural-patológico de la existencia. Con ello las fuerzas demoníacas se vuelven anti-espirituales y el protagonista se entrona el teólogo de la existencia moderna: el señor de la Nada (MERMALL, 1983, p.200).*

Para Mermall, "Glorioso triunfo del Príncipe Arjuna" é o testamento político-moral de Ayala, porque trata de dilemas recorrentes nos textos do escritor, como o conflito entre ação e contemplação, ou entre a ação direta e suas conseqüências morais. Nele, avaliamos temáticas como "a consciência do lugar do homem no cosmos e na hierarquia espiritual, e a emoção do amor pela vida a partir da consciência da morte e da perduração da beleza" (MERMALL, 1983, p.179). Segue-se, dos anos 60 em diante, um retorno para a dimensão íntima que obedece a um impulso lírico,



*El jardín de las delicias* é um exemplo disso, como também *El mundo a la espalda* e *El tiempo y yo*.

Veremos, ao longo deste estudo, como Francisco Ayala abandona sua aspiração a uma ordem racionalista de mundo com base na concepção historicista de Hegel, fundamento das suas análises teóricas do ser humano e da sociedade, a favor de uma visão que tem suas raízes na perspectiva vitalista do ser, porém matizada por um sentido menos otimista que o proposto por Ortega, o que lhe permitiu confluir para essa última etapa em que predomina um sentido intimista e sentimental, em detrimento da racionalidade. Se a reflexão teórica da sociologia lhe permitiu adotar as palavras num sentido utilitário, conforme o compreendeu Bataille, o retorno à prática literária proporcionou uma relativa insubordinação irreflexiva, uma certa ausência de obrigação e de responsabilidade que remetem aos tempos do escritor jovem. No entanto, analisando esta situação a partir da perspectiva de Bataille, Ayala não chega a abandonar totalmente o vínculo com o sentido, apesar de não assumir o compromisso social da literatura como o fez Sartre, por exemplo. Ele não chega ao delírio, não se dedica à poesia, mas opta pela ficção que ainda comunica, que alimenta uma finalidade, que não se entrega totalmente à paixão e à *dépense*. Como considerou Bataille, "a liberdade fictícia dá tamanha segurança que não descarta a limitação do dado natural. Quem se contenta com isso, por extensão, está de acordo com este dado" (BATAILLE, 1993, p.40). Isso se aplica muito bem ao tópico que estamos abordando porque o autor mesmo confirma a presença de perspectiva sociológica e psicológica na elaboração das suas ficções. Porém, vemos que o uso que faz da técnica ficcional recupera uma potencialidade semelhante àquela que Benjamin reconheceu na fotografia de Hill ou de Atget, a de proporcionar um novo olhar sobre a realidade, sobre o detalhe, sobre o inconsciente ótico, como se observa em "El querubín difunto", de *El jardín de las delicias*, por exemplo. Antes de avançar nessa abordagem vamos tangenciar alguns preceitos do pensamento racionalista, historicista e existencialista, e seus desdobramentos na interpretação dos problemas modernos.

### 2.1.2 Tópicos sobre o Racionalismo: uma Construção de Identidade

A idéia de *logos* é de origem grego, está relacionada à razão, ao espírito como atributo humano, equiparando-o à divindade em contraste com os outros seres. Um dos atributos da razão é a consciência de si e a consciência de Deus, que se declara como soberania do pensamento em Descartes, definindo o mundo como derivação do *logos*, dom da divindade. Essa soberania certamente se diferencia da soberania reivindicada por Bataille, porque esta se associa ao dom poético, oposto ao *logos* e à lei da natureza, não serve a outros fins senão a ela mesma, negando o aspecto utilitário decorrente da postura racional. Para o filósofo, a soberania do homem deriva do sacrifício do seu ser animal, da satisfação das suas necessidades básicas para possibilitar o consumo do excesso. Por isso essa soberania "nunca é verdadeiramente objetiva", ao contrário, "designa a subjetividade profunda" (BATAILLE, 1996, p.96). Em contrapartida, o *logos* é a constituição fundamental do *homo sapiens*, que leva em si esse agente divino e, por divino, constante, conforme compreende Max Scheler, que tem o poder de dar forma ao mundo, organizar a matéria caótica, possibilitando o conhecimento e a realização dos conteúdos ideais (SCHELER, 1926, p.148-149). Em função disso, acreditava-se que a tendência das coisas em estado de imperfeição era a aproximação gradual ao estado racional perfectivo, conciliando a realidade às normas segundo a noção de progresso mediado pela ação do sujeito do conhecimento. Tal é o eixo que sustenta a corrente racionalista, da filosofia francesa à alemã, de Descartes a Kant, que plasmou pela primeira vez o pensamento epistemológico.

Deste modo, o racionalismo objetivista da Idade Média, centrado na idéia de Deus, antecedente da epistemologia moderna, é desalojado pelo racionalismo subjetivista em que o indivíduo passa a ser critério de toda construção filosófico-política. Deus passa a ser entendido segundo o conceito de Natureza, como observa Francisco Ayala, e o novo racionalismo funda a base humanista da modernidade (AYALA, 1941b, p.94). A razão constitui o atributo comum de todos os homens e faz

com que se aproximem da divindade enquanto conforma a natureza humana, porém Ayala considera que ela se encontra em estado latente e precisa ser cultivada pelo exercício mental em busca de informação, a partir da experiência que vai caracterizar a diversidade de conhecimento. Sobre a diversidade erigiu-se o "racionalismo individualista", premissa filosófica do Estado Liberal burguês e do regime de opinião pública enquanto sistema político institucional da burguesia. Porém, como o sentimento de comunidade não é uma construção racional e a democratização lograda a partir da vigência do pensamento liberal desmontou as certezas e a segurança oferecida pelos velhos regimes patriarcais, fortaleceu-se a necessidade de uma direção racional que orientasse as decisões históricas (AYALA, 1948a). Ela partiu do princípio de que a razão era o vínculo que ligava todos os homens entre si, fundamentando sua dignidade e igualdade, anteriormente predicada pelo cristianismo, no entanto devia ser desenvolvida pela busca progressiva do conhecimento e da verdade, como resultado da colaboração entre os indivíduos segundo suas inclinações (AYALA, 1940c).

*La Modernidad pudiera ser definida como una época gobernada por la opinión pública; es decir, dominada y regida por un ethos racionalista, donde priman en todas formas los criterios de razón sobre los criterios de voluntad y donde la conducta ha de justificarse por su rigurosa subordinación a los principios de certidumbre intelectual. Pero, al mismo tiempo, una época en que estos últimos principios no se encuentran establecidos de manera substancial por vías de revelación ni de autoridad, sino que reconocen una base individualista en cuyo transfondo se esconde sin duda, inabordable, la unidad radical de la Razón absoluta que, en cuanto tal, permanece inaccesible: sólo puede alcanzarse a recomponerla, de un modo secundario y aproximativo, a partir de los elementos o partículas de razón que residen en los individuos. Así, pues, los principios de certidumbre intelectual, clave de todo el moderno mundo de cultura, se concretan en un mecanismo formal para la progresiva averiguación y esclarecimiento de la verdad mediante el juego de las coincidencias y discrepancias individuales (AYALA, 1959b, p.52).*

A busca da verdade com os critérios da razão passou a ser o fundamento da ciência, instrumento para investigar uma realidade comum, supondo a regularidade dos acontecimentos previsíveis, que podiam ser calculados e cuja variação era descartada do curso da análise. Não obstante, a soberania cartesiana da razão já não

era considerada competente para apoderar-se da realidade através do pensamento no século XIX, a faculdade da razão passou a ser um postulado para a ciência, segundo Max Scheler (SCHELER, 1926, p.153). Por outro lado, na opinião de Nicol, a ciência era a negação do relativismo, do subjetivismo e do perspectivismo, porque definia uma ordem de comunidade racional com base no *logos* não absoluto, mas dialógico, fundada em princípios objetivos. Ainda que não desse conta de tudo, ela limitava a validade da mera opinião, da *doxa*, subordinada às motivações irracionais e à arbitrariedade pessoal:

*la comunidad racional de la ciencia no depende de la coincidencia textual de las doctrinas, sino del método que se empleó para formularlas, y del ethos que informó en todos los casos las investigaciones preliminares; este ethos según el cual lo que importa es la verdad, y no quien la pronuncia, y la verdad se busca en las cosas reales, ante las que debe inclinarse siempre la razón personal* (NICOL, 1961, p.149).

Para este filósofo, a realidade definia a verdade em concordância com critérios objetivos, por isso se contrapunha ao idealismo kantiano, por entender que a subjetividade, veículo da Idéia, oferecia critérios questionáveis para a manipulação da matéria do mundo. A universalidade possível da filosofia se fundamentaria na comunidade da razão objetiva, que integraria o particular no universal, enquanto a subjetividade definiria a comunidade estética. Por outro lado, Bataille observa que a consciência discriminou os objetos sobre os quais se inclinou, afastando-se da verdade íntima do ser humano (BATAILLE, 1993, p.91), diferente da verdade a que se refere Nicol, relacionada ao útil e à lei. Para o filósofo francês, o sujeito era soberano em relação às coisas das quais se servia, porém essa condição era excepcional já que, ao trabalhar, se coisificava por tornar-se útil e perdia sua soberania.

Da perspectiva tradicional, a inteligência definiu a razão como sistema, por sua vez a razão constituía as coisas ao denominá-las e definia o conceito como forma de abstração mental, inclusive no âmbito da arte, quando distinguia entre forma e essência ou conteúdo, útil apenas para efeito de conhecimento, segundo Ayala. De acordo com Ortega y Gasset, o sentido de uma coisa revelava a sua profunda

relação com as outras coisas, a função do conceito era conter essa relação de modo a fixar a realidade para que pudesse ser apreendida, posto que sua natureza era fugaz diante da simples impressão. O conceito, então, atribuía forma, estrutura moral às coisas, não oferecia uma totalidade ao real, mas colaborava para o seu entendimento como instrumento da percepção e posse da realidade. Por isso, estava ancorado no campo da técnica, da pura racionalidade. Ele permitiu vincular as coisas de modo a efetuar um julgamento, porém a falta de ajustamento entre técnica e objetos resultou numa incapacidade para a análise crítica. A situação vivida nos anos 40, com a crescente complexificação da realidade, denunciou esse desajuste, o que fez com que o instrumental de abordagem analítico se tornasse defasado, ou inadequado, frente aos acontecimentos que se precipitavam naquele momento histórico.

Essa inadequação pode ser explicada, levando em conta o estado do conhecimento no século XX, pela incompreensão da história como mudança, que haviam apontado com anterioridade Heráclito ou Hegel, uma dinâmica que se paralisou ao determinar uma identidade para torná-la objeto do conhecimento. A identidade assim definida aproximava-se da razão clássica, enquanto generalização que não partia de uma simples individualidade, mas que tendia a fixar certa natureza essencial porque aspirava a uma eternidade inerente ao ser humano, como observa Eduardo Nicol (1960, p.137). Foi em contraposição a essa visão que o romantismo se preocupou com o diferencial do ser, baseando-se na configuração da sua memória não em um sistema da história, conforme pretendia Kant, assentado em princípios como "razão prática" ou "ética" que levassem necessariamente ao progresso da humanidade, fundamentos da sociedade liberal.

#### 2.1.2.1 Aspectos da crítica do racionalismo: historicismo, irracionalismo, relativismo

A compreensão da razão como um ser temporal fecundou a compreensão da individualidade como alteridade, rompendo sua unicidade frente a si e à comunidade,

origem do existencialismo de Kierkegaard e do historicismo de Marx, respectivamente. Na linha de desenvolvimento do pensamento a partir de Hegel, Nietzsche e Bergson desenvolvem filosofias que partem da historicidade do ser sem valorizá-la como essencial, considerando que a razão é incapaz de apreendê-la, por isso se caracterizam pelo irracionalismo. Dilthey e Heidegger se diferenciam na medida em que aquele concebe uma "razão histórica" capaz de compreender a temporalidade da história, não a do ser, e este cria uma ontologia do ser temporal da existência humana, desatendendo do seu vínculo histórico. O existencialismo de Sartre, mais eficaz segundo Julio Cortázar por postular uma atitude frente à História, apresenta um caráter racional enquanto se propõe como um mecanismo vigilante, dentro de uma ordem humana que inclui razão e irrazão como necessidades do pensamento sobre o ser (CORTÁZAR, 1949, p.259).

No mesmo número de *Realidad* em que Cortázar publicou seu artigo intitulado "Irracionalismo y eficacia", na seção "La caravana inmóvil" foi oferecido um "Tributo a Ortega y Gasset" citando palavras de María Zambrano sobre a filosofia do seu mestre, segundo as quais ela se caracteriza como a colocação do pensamento entre uma fé e uma crítica sobre seus objetos, a vida e a razão. Para Zambrano, toda verdadeira filosofia se concentra no movimento de busca por encontrar "vida na razão" e "razão na vida", e a problemática do pensamento contemporâneo é haver ignorado essa relação (ZAMBRANO, 1949, p.328). A premissa para a reflexão de Ortega, como já tivemos ocasião de mencionar, é o indivíduo da experiência, ponto de partida para a apreensão das idéias e da realidade. Do seu ponto de vista, o sujeito deve extrair as normas para a reflexão da saturação de sentido que oferece o universo, conforme tinham entendido os gregos, pois o pensamento deve adaptar-se às coisas. Podemos dizer que a hiper-saturação de sentido é o que provoca o caos, em que o instrumental de fixação da dinâmica histórica na busca de sentido já não serve para a reflexão. Essa perturbação torna-se evidente na seguinte passagem de "El mensaje", publicado primeiramente em *Sur*.

*Caí en un preocupado silencio. A mi cabeza acudían multitud de ideas, todavía un tanto confusas y mezcladas, pero... ¡multitud! Eso sí, todavía en nebulosa. No era como al comienzo, que andaban solas, sin darme trabajo, y solas se colocaban en su orden. Ahora asomaban como por un agujerito, y se retiraban en seguida antes de que hubiera podido apresarlas. Sentía que asomaba una; iba a echarle mano, y ya se había sumido otra vez... Severiano respetaba mi silencio, me observaba (AYALA, 1948b, p.41).*

Severiano, sujeito da moral provinciana severa, propõe um enigma para Roque, sujeito da experiência, homem viajado, que teria capacidade para resolver a questão, mas que não supera a confusão resultante de uma noite insone e da proporção histórica do mistério. Ao contrário, buscando um sentido encontra o *nonsense*, e o racionalismo trava sua capacidade de organização e de análise, produzindo um silêncio, ainda mais acentuado pela expectativa e confiança depositada pelo primo na potencialidade da razão. O que se apresenta é a loucura irracional do caos de idéias, que não vislumbra uma saída para o labirinto mental nem é capaz de deter o fluxo de idéias. Em um artigo publicado alguns meses antes, na mesma revista, Ayala parece elaborar em forma ensaística o argumento que representou ficcionalmente no trecho anterior: *"pues, innegablemente, rebasando por todas partes la construcción mental del esquema tendencioso que cada cual prefiera, el aspecto de la realidad cotidiana resulta caótico. Y la razón humana refractaria al desorden, sufre vértigo"* (AYALA, 1948a, p.29). O elemento irracional não parece configurado em atitudes apaixonadas negativas, como bem observa Jorge Luzuriaga ao criticar *La cabeza del cordero* em *Realidad*, mas aparece subentendido, conforme observamos nesse exemplo.

Na visão de Cortázar, o irracionalismo foi a justificativa para muitas ações que tiveram sua origem em concepções racionais do pensamento postas em prática, que tanto resultaram em conquistas nas ciências e no conhecimento do ser humano, como levaram a dogmas e conseqüências negativas para o processo histórico da humanidade, sendo o nazismo o maior exemplo disso enquanto consciência que renuncia a uma escala de valores e sistematiza o "irracionalismo negativo". Para Cortázar, a negatividade não é exclusiva do irracionalismo que ocupava, naquela ocasião, amplo espaço na ciência, na literatura e na arte (conforme os movimentos

de vanguarda, como o surrealismo, visto anteriormente), o que produziu uma inquietude nos meios intelectuais quanto à sua influência. Frente a isso, ele questiona: *"el signo de la razón guiaba hasta ahora al Occidente; ¿pero adónde lo ha llevado? De pronto, bajo el signo irracional, nace una tentativa – acaso inútil, pero digna del hombre – para alterar el rumbo de esa marcha"* (CORTÁZAR, 1949, p.257). Cortázar responde a um sentimento de limite compartilhado por seus contemporâneos, à beira da dissolução, mas que abria a possibilidade de surgimento de um mundo renovado, como ficou configurado no argumento de *A montanha mágica*, de Thomas Mann, "testamento de la desintegración de los valores que defiende el humanista italiano y de la fascinación que sobre los intelectuales de nuestro siglo han ejercido las teorías irracionistas", em palavras de Mermall (1983, p.115). Uma instabilidade muito mais radical, sem dúvida, que a experimentada por aqueles pensadores que reagiram contra o racionalismo ilustrado, evidenciando que a Razão não podia ser erigida como princípio de construção do universo.

De outro ponto de vista, também Mannheim considera que não há nada mais afastado da realidade que esse sistema racional fechado, fazendo eco das palavras de Cortázar, cujo intelectualismo e auto-suficiência pode levar a impulsos irracionais negativos. Segundo o sociólogo,

a opinião de que toda a vida cultural é uma orientação para valores objetivos constitui mais uma ilustração da desconsideração racionalista, tipicamente moderna, pelos mecanismos básicos irracionais que governam as relações do homem com o seu mundo (MANNHEIM, 1952, p.76).

Esses impulsos irracionais, podemos dizer, depois do caminho percorrido, são os que respaldam o subjetivismo, o perspectivismo e o relativismo condenados por Eduardo Nicol em vista do conhecimento científico. A razão tornou-se uma obsessão enquanto único meio de relação com a verdade, fechando-se para outras possibilidades de apreensão do mundo.



### 2.1.3 Considerações sobre Razão e Espírito

A valorização da História representou um antídoto à Razão clássica. Na verdade, o conceito de uma racionalidade unitária, preestabelecida e permanente, conforme vimos, tornou-se relativizado pela consciência do indivíduo e pela noção de progresso oferecido pelo desenvolvimento intelectual sob as luzes da razão, segundo a filosofia iluminista. Entretanto, a lógica formal do esclarecimento continuava sustentando o esquema de avaliação do mundo com vistas a oferecer parâmetros universais de valores. A partir dessa perspectiva, as coisas do mundo são separadas e nomeadas por meio da linguagem que promove o entendimento e, por consequência, a morte do animal humano. O entendimento deixa, deste modo, unicamente a consciência humana do desaparecimento futuro, conforme compreende Bataille (BATAILLE, 2003, p.38). A inserção no tempo passa a determinar o sentido do momento somente em relação com outros que seguirão, e o entendimento determina um modo de vida escravizado e subordinado (para o filósofo, somente o não-saber seria soberano). O progresso correspondeu a uma forma de compreensão da história e o alcance do conceito, surgido no século XVIII, viu-se incrementado pela reação romântica ao pensamento ilustrado, ao requisitá-lo para a totalidade do ser humano e da natureza. Hegel, por outro lado, não negava a razão, como os românticos, inclusive entendia que a história evoluiu racionalmente. No entanto, o que caracterizou a enorme evolução concretizada pelo pensamento hegeliano, na opinião de Max Scheler, foi a negação da constância da razão, formulando *"una historia de las formas y figuras categoriales subjetivas del espíritu humano mismo – y no sólo una historia acumulativa que va adicionando las obras de la razón"* (SCHELER, 1977, p.150). Deste modo, a história constituiria uma unidade possível somente em relação a um sujeito, e se encontraria em contínua transformação, restabelecendo seu equilíbrio em níveis cada vez mais elevados em direção ao espírito.

Para o pensador alemão, o processo histórico foi a maneira do homem alcançar uma consciência do seu ser e da essencial liberdade que possui, como

poder e força da razão para realizar suas idéias, elemento divino da sua superioridade frente à natureza instintiva. Esse elemento divino se concretiza no indivíduo com a dinâmica histórica e se manifesta como Idéia para o sujeito material e espiritual, tal o caráter dialético da sua reflexão. A realidade, então, passa a ser autodesenvolvimento da Idéia, e o processo histórico é uma progressão em direção ao estabelecimento da liberdade enquanto lei do ser. A Idéia divina constitui o mundo, está preestabelecida em relação à realidade e não obedece aos ditames individuais de ação, o que leva Mannheim a considerar Hegel como conservador, cujo pensamento configura uma atitude de experiência frente a um mundo estabilizado (MANNHEIM, 1952, p.215-216). De acordo com a visão hegeliana, a filosofia interpreta um mundo acabado, não é capaz de criar uma realidade, este o fundamento das discussões em torno à eficiência do pensamento, no contexto de *Sur*. Esse mundo deve ser fixado pelo conceito, forma esquemática de estabelecer o limite entre as coisas para que convivam, possibilitando a existência, realidade alcançável pelo pensamento:

*la posibilidad es el principio de la esencia; la esencia es a su vez el principio de la existencia. La existencia se encuentra, por tanto, vinculada al espacio y al tiempo por las condiciones de la posibilidad, por la individualidad monádica que es toda existencia, y por esta fuerza interna de desarrollo que determina su acción* (NICOL, 1960, p.109).

Dessa perspectiva, a criação do mundo passa a ser um processo constante em função das condições da possibilidade, este movimento original possibilita o desenvolvimento temporal, porque o estado presente de um elemento é seqüência de seu estado precedente de acordo com uma compreensão causalista. Isso define uma ordem histórica que é necessariamente racional, condição para a existência do processo a partir da possibilidade, "princípio da essência" captada pelo conceito, e conseqüência dessa transformação temporal contínua. Tal historicidade é entendida como constituinte da essência, porém é determinada logicamente, são os pressupostos da "filosofia da história" proposta por Hegel, que parte de uma metafísica da história, como observa Ortega y Gasset. A temporalidade forma parte do ser em seu aspecto

mais íntimo, entranhável, é sua própria substância; por sua vez, esta é razão, e a razão é o "ser temporal por excelência". Deste modo, a razão já não se impõe à realidade, atribuindo-lhe formas e leis, mas se identifica com ela, lembra Eduardo Nicol. Assim fecha-se um ciclo.

*Hegel [...] consigue por fin reunir en armonía estos términos hasta ahora disociados: la razón, el ser y el tiempo. En su concepción metafísica de la historia encuentra su fundamento además aquella relación entre individualidad y comunidad, cuyas manifestaciones son tan diversas, que afectan por igual a la lógica y a la política, a la psicología y a la sociología, a la historia y a la ontología. Pero, ni la teoría del Estado, ni la teoría del juicio, ni las ciencias descriptivas que son la psicología, la sociología y la historia, pueden por sí solas – cada una de ellas aisladamente, o todas en conjunto – plantear siquiera en sus términos radicales el problema de aquella relación. Este es un problema ontológico. Y Hegel ha sido el primero, acaso el único, que lo haya planteado y resuelto en su integridad (NICOL, 1960, p.105).*

Nesse exemplo estão condensados os tópicos básicos do pensamento de Hegel e o alcance da sua influência no pensamento do século XIX e XX. Eles permitem a Max Scheler enfatizar que, na teoria hegeliana da história, "tenemos la última, la suprema y más señalada teoría de la historia que cabe en el marco de la antropología del *homo sapiens*" (SCHELER, 1926, p.151); e ao sociólogo Francisco Ayala afirmar que a última grande teoria de Estado foi a formulada por Hegel (AYALA, 1963c, p.281). Apesar de não conseguir explicar a ontologia da relação indivíduo/comunidade, revela um interesse cada vez mais intenso pelas idéias oriundas das relações sociais, como resultado da incorporação de correntes político-históricas no domínio da filosofia, na opinião de Karl Mannheim.

A razão consciente de si se atualiza no espírito de um povo, esse "ser no mundo" constitui sua razão de ser, é o fundamento da teoria do "ser da comunidade" de Hegel, para quem "*el espíritu de un pueblo es [...] el espíritu universal vertido en una forma particular*" (HEGEL apud NICOL, 1960, p.124). A referência universal do "espírito de um povo", para Hegel, são as fases do sistema ético que obedece a uma ordem moral, objetiva e duradoura, que orientam os indivíduos, concretizadas em noções como liberdade e justiça, contra as quais não cabe lutar. Essa consideração

foi fundamental para a sociologia, pois destaca que os seres humanos não pensam isoladamente, mas a partir de grupos formados por uma série de reações a situações compartilhadas, que conformam o espírito comunitário, de acordo com a compreensão de Mannheim. Tal noção é a base para a formação das nações no século XIX e para a determinação das teorias nacionalistas do século XX sob a suposição *"de entidades nacionales, concreción temporal de una esencia eterna: la deutsche Nation de Fichte; la famosa France éternelle; la España de Ganivet, virgen y madre..."* (AYALA, 1964, p.23).

O ser humano deve realizar-se enquanto consciência de si mesmo, suplantando o natural, o resultado desse procedimento é o Espírito. Por isso, o Espírito é uma criação humana que reflete a essencialidade individual ou coletiva sob a forma de consciência. Essa é uma atitude que singulariza o homem ocidental, para Francisco Romero, relacionada à afirmação de si como autonomia em relação ao seu entorno e à busca de sentido para a vida em função do espírito singular e da livre convivência entre pessoas (ROMERO, 1950, p.65). Esse espírito comunitário constitui uma forma determinada do espírito individual que ansia pela universalidade. O fator espiritual da comunidade, como experiência compartilhada, é o elemento principal para a configuração de uma "geração", na opinião de Francisco Ayala, não os determinantes cronológicos. Talvez tenha sido essa compreensão que levou Mermall a apontar para o caráter eminentemente existencial do conceito de "geração" na sociologia de Ayala. O processo de autoconsciência individual permite que o ser se integre na comunidade geracional, do mesmo modo que a consciência da comunidade, constitutiva do direito, da moral e da religião, promove a sua integração no processo histórico universal, determinando os chamados valores do espírito, imortais e superiores à natureza. Tal valorização do Espírito, definindo um platonismo cultural, segundo Thomas Mermall, é uma idéia compartilhada entre Ayala e Maximilian Beck, psicólogo existencial de escola husserliana, cuja obra foi traduzida pelo escritor espanhol em 1947, pela Losada de Buenos Aires (MERMALL, 1983, p.170). Sua forma de

compreensão do Espírito, tanto de Ayala, como de Beck, ou mesmo de Husserl, tem claramente raízes hegelianas.

O vínculo entre indivíduo e comunidade é o elemento concreto que sustenta a reflexão de Ayala sobre o alcance da influência da instituição comunitária no desenvolvimento espiritual do indivíduo, no contexto do pós-guerra, quando publica "El hombre al día", e a ênfase sobre a sua responsabilidade na situação, quando deveria buscar a afirmação dos valores incondicionais do espírito de modo a orientar a organização da convivência humana. Também para Mannheim, o Espírito, formador de idéias e valores, deve servir de parâmetro de ação no presente para resolver problemas constantemente propostos pela tensão entre a idéia e a existência. Diante disso, o indivíduo responsável, "o que manda", nas palavras de Scheler, é uma espécie de "administrador do espírito cósmico", prescindindo de sua liberdade pessoal. Essa consideração se associa à noção de verdade do ser como essência, para Hegel, e, por outro lado, como transcendência, segundo Francisco Romero. *"Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu"*, diz Ortega nas *Meditações...*, *"con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transustanciado, salvado"* (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.52). Como se vê, a fé no espírito como ancoradouro seguro em tempos de tempestade, era uma premissa para alguns pensadores da primeira metade do século XX.

Apesar de tudo, frente à experiência vivida no século XX e à sustentação dos valores espirituais para enfrentar os problemas, não existia mais um sistema firme de crenças capaz de dar interpretar o mundo, que fosse geralmente válido, opinava Ayala em princípios dos anos 60 (AMORÓS, 1977, p.223). Mesmo vinte anos antes, no âmbito de debate de *Sur*, Carlos Cossio apontava para a fragilização do conceito de espírito em consequência do prevaletimento do historicismo e do vitalismo na filosofia, que favorecia o aspecto material da realidade, ao questionar abertamente o desenvolvimento do pensamento orteguiano no contexto hispânico (COMENTARIO..., 1941, p.110). Porém, o Espírito pode ser valorizado como essencial

ao caracterizá-lo como morada vital, tal como analisa Mermall em relação à obra de Ayala. Segundo observa Xirau (1999, p.565), *"un cuerpo con alma es un cuerpo espiritual: unidad orgánica, expresiva, original, múltiple y contradictoria de una persona"*. Essa forma de espiritualidade não suprime a natureza, mesmo que a transcenda, já vimos anteriormente. A materialização do espírito se realizaria nas produções culturais da arte e da literatura, em *Dom Quijote*, por exemplo, *"acuñado con los materiales de una particular situación histórica"*, de acordo com as palavras de Ayala, mas que se desprende deles para transformar-se em mito ao alcançar um desdobramento do espírito que se projeta além dos seus limites (AYALA, 1947d, p.189). Dessa forma, o Espírito se manifestaria tanto nas obras individuais como nas obras coletivas da comunidade, trabalhando como uma força percebida subjetivamente, que se concretiza na linguagem das formas culturais e institucionais.

Para Ayala, a cultura é vista como manifestação da inteligência e da sensibilidade humanas que se realizam no campo da espiritualidade, capazes de vivificar o passado, como fez em *Los usurpadores*, e não considerá-lo como algo estagnado, conforme vê Ortega. Em "Un destino controvertido", demonstra acreditar na capacidade do intelectual de operacionalizar as formas culturais, projetando caráter de universalidade às formas de vida desde que desprendido das amarras nacionalistas, um discurso comum naquele contexto de uma Argentina pré-peronista. O dogma nacionalista não se confunde com o caráter nacional da arte, que se concretiza como uma forma peculiar de visão sobre a realidade histórica, refletindo o "espírito de um povo", segundo Rosa Chacel, a partir das experiências que germinam em noções íntimas cheias de sentido para ser expressado de forma particular (CHACEL, 1949, p.63). É uma opinião certamente compartilhada por Francisco Ayala, conterrâneo e coetâneo de Chacel, com quem dividia os antecedentes orteguianos, pois ele condena todo tipo de nacionalismo como degradante enquanto negação dos valores espirituais.

Requisitando o elemento espiritual como pauta de ação, Ayala publicou inúmeros artigos e livros, tanto em sociologia quanto em literatura, defendendo o

papel do conhecimento cultural, no âmbito da arte, da sociedade e da história, para tratar dos fatores humanos do "espírito", do humanismo soberano, contra a crença no seu desaparecimento, em momentos de crise, e contra as ciências naturais, que tinham sido pauta de tratamento dos assuntos humanos até princípios do século XX. No entanto, não considera que os fatores culturais que conformam o "espírito" sejam intemporais, ao contrário, para o escritor espanhol estão incorporados à realidade histórica, respondendo a condições sociais concretas, lembra Luis Emilio Soto, e esse é um fato que pode atribuir um caráter nacional para os produtos culturais.

#### 2.1.4 Apontamentos sobre Ser e Tempo: Parâmetros da Existência

##### 2.1.4.1 Sobre a decadência da tradição: espaço da memória, consciência da morte e existência

A modernidade do século XX começou em 1914, pois a Primeira Grande Guerra marcou essa era em que predomina o sentimento de que nada é definitivo, de que a morte é a única certeza da vida. A partir daí, a Guerra Civil espanhola e a Segunda Guerra Mundial não fizeram senão reforçar a sensação de insegurança e perda de referências morais, antes supostamente garantidas pela estabilidade e conquistas sociais do liberalismo decimonônico. Tal sentimento resultou numa liberação das correias espirituais e culturais, e forçou uma adaptação a novos parâmetros de interpretação do mundo que abarcassem uma margem ampla de imprevisibilidade, permitindo uma visão dinâmica que incluísse a superação constante.

Em certa ocasião, para homenagear as conquistas da Geração de 27, caracterizada pela reação entusiasta contra o pessimismo emergente de pós-guerra, Ayala dava testemunho do contexto de vida que animou aquele momento intelectual:

*La literatura tiene su propio terreno, pero no deja de estar inserta en un ambiente social. Lo que se llama el espíritu de la época influye en la creación literaria. Antes de la guerra hubo una tónica de optimismo y de alegría que está reflejada en la literatura de aquel tiempo. Pero vino de*

*pronto la cerrazón del horizonte y a continuación la República, la Guerra Civil y la Guerra Mundial y el espíritu de la época cambió. Eso se reflejó en la literatura del existencialismo. En cuanto a los escritores en particular, habíamos estado en un contacto estrecho, es decir, nos ayudábamos unos a otros y las valoraciones se estaban produciendo continuamente [...]. Cuando viene la guerra se produce una especie de dispersión, dispersión física y encerramiento de cada uno en sí mismo. De modo que a partir de ahí ya cada cual desarrolló su actividad literaria como Dios le dió a entender y no operando en función de una república de las letras, de una comunidad literaria, sino en función de su propia soledad y de su propia visión de mundo (CONVERSACIÓN, 1993, p.17).*

O descrédito ou desengano quanto a certas convenções nos campos da ciência, da arte e da sociedade, produziu uma mudança que se verifica, por exemplo, nas realizações do expressionismo e do dadaísmo, e, por outro lado, marcou a diferença da literatura espanhola vanguardista da Geração de 27 em relação à de 98, também do purismo orteguiano da sua primeira fase em comparação com o vitalismo e o historicismo das seguintes etapas da sua obra. O pessimismo crescente, principalmente posterior às guerras Civil e Mundial, diante da impossibilidade de salvação, já não permitia o isolamento da realidade, como o que caracterizava os modernistas hispânicos, mas implicava um retorno às coisas do cotidiano, às trivialidades e obscurantismos do ser como resposta aos conflitos da realidade, e ao passado desmitificado como forma de compreender o presente. O contexto particular dos intelectuais espanhóis, no exílio, obrigou-os a inserir-se em outros grupos, como o da revista *Sur*. Mesmo excluídos de certa realidade, a europeia, foram incluídos em outra, num processo de exclusão inclusiva, o estado de desterro, que determina a sua situação como exilados, e inclusão exclusiva, mediante a integração desses estrangeiros nos países que os receberam. Nesse período, Francisco Ayala apresenta duas etapas na sua produção, primeiramente a suspensão da sua atividade como narrador ficcional por quase dez anos, frente à necessidade de *"dilucidar los temas penosísimos, oscuros y desgraciados que tocaban a nuestro destino, al destino de un mundo destituido de sus ilusiones"* (AYALA apud LUZURIAGA, 1949, p.316), depois o tratamento de temas históricos como maneira de desentranhar razões



humanas que explicassem o desmoronamento de valores, em *Los usurpadores* e *La cabeza del cordero*.

A realidade histórica passou a ser sinônimo de um puro presente, "*afán de vivir*", como diz Ortega y Gasset, e o passado jazeu sob os escombros do seu edifício espiritual, a princípio tão sólido. Em função disso, generalizou-se a certeza de que os modelos e pautas do espírito tradicional já não serviam para avaliar a nova situação, e a inquietação do abismo passou a ser o sentimento desse presente pleno e desbordante. Esse pode ser o significado do imenso peixe de "El pez", um peso morto que só serviu para reforçar a sensação de desalento do presente: "[...] *en el suelo, junto a la acera, había quedado el enorme animal muerto para desmostrarme que no había soñado, que no había sido una alucinación, un espejismo de la tarde caliginosa*". Como para o Segismundo moderno de Hoffmanstal, a vida era a pura realidade, não era sonho; o que passou não foi ilusão, e entendê-lo depende do ponto de vista presente. "A história é função do presente", diz Ayala.

Essa desilusão era um sintoma daquela época, pensa ele, e podia ser percebida tanto na literatura sádica como nas especulações da filosofia existencialista. A angústia se materializou, por exemplo, no fato de que "*después de la guerra, el europeo se ha encerrado en su interior, se ha quedado sin empresa para sí y para los demás*", conforme vê Ortega, na *Rebelión de las masas*. Na nossa opinião, para os que deixaram a Europa, sua empresa foi compreender o presente e viver a troca cultural com os outros povos. O seu movimento nômade proporcionou uma abertura, não o fechamento, como observa Ortega, ou Ayala, ao mencionar a dispersão geracional que experimentou depois da Guerra Civil. Por outro lado, a crise da modernidade possibilitou a consciência de uma "geração" que compartilhou um destino comum, porque o mundo, segundo Ayala, transformou-se desde então em uma unidade técnica em função da política econômica e dos meios de comunicação de massa, dissolvendo as fronteiras que fechavam os grupos culturais sobre si mesmos, posto que todos enfrentavam um mesmo problema.

*Essa voluntad suya, verdadero motor de la Historia, centro de la libre creación, se encuentra encarnada, sin embargo, en la circunstancia temporal de tal manera que no sólo constituye ésta el escenario dentro de cual ha de moverse y con cuyos elementos ha de contar, sino que, yendo más a fondo, penetra en el propio individuo y le presta su configuración psíquica: su carácter y su mentalidad son también elementos de su circunstancia, estrechamente dependientes de las condiciones histórico-sociales de su vida concreta (AYALA, 1984, p.237).*

Tal consciência espaço-temporal é o fundamento da valorização do conhecimento histórico como paradigma de todo saber, no século XX, cuja projeção metafísica teve como expoente *O Ser e o tempo*, de Heidegger. No entanto, essa temporalidade não se realiza somente como sucessão, mas constitui um vínculo humano através da memória. Ela é o elemento da consciência, como entende Bergson. Radicalizando essa noção, Agamben analisa a interpretação de Bergamín segundo a qual a memória se configura como um presente entre o "antes" e o "depois", definindo o *eu* como a percepção da contínua superação de si, mediante a subjetivação e a dessubjetivação, consciência do que fomos e do que representamos ser em que o tempo age como estruturador de uma desarticulação (AGAMBEN apud ANTELO, 2005a). A experiência existencial desse homem, para Bergamín, é escindida, enquanto que em Ayala é articulada pela consciência de si como reflexão sobre o sentido da própria vida, no momento do pós-guerra. Esse indivíduo interioriza um processo moralizador que se desenvolve sempre em função de um passado, no sentido da construção de um "depois". Ele pode ser também uma superação, sem o estado de estranhamento de si que resulta da dessubjetivação. Acreditamos que o sujeito ayaliano abandona o quartel da razão de si na direção da outridade suprahistórica, na medida em que perde a ilusão do retorno da reconstrução do Estado de Direito, e se integra mais profundamente no contexto hispano-americano.

A memória, por outro lado, é a suspensão da temporalidade histórica, constitui a condição do ser como outra consciência de si, a da superação da subjetividade pela "saída de si", observado por Agamben. Esse estado caracteriza, para Bergamín, objeto de estudo de Agamben, o "ponto do nada", entre o ser e o

não ser, em que o indivíduo encontra unidade e consistência como negação da subjetividade. Esse estado pode ser exemplificado pelo protagonista de "Fragancia de jazmines" (publicado por Ayala primeiramente em 1967, nos Cuadernos Hispanoamericanos, e depois incluído em *Días felices*, 1969, e *El jardín de las delicias*, 1971), arrebatado subitamente do presente histórico pela memória de um episódio amoroso, por um bolero que toca num programa de rádio. Ao narrar sua lembrança, o personagem se coloca como outro de um passado idealizado, dessubjetivando-se, num processo que cristaliza a passagem do tempo no sentido da morte.

*Casualmente ha venido a recordármelo una piececita hace tiempo pasada de moda: nuestro bolero Fragancia de jazmines... La amputación fue terrible, pero – hay que confesarlo – necesaria. Hoy, ya, la herida no duele. Tan cruel cirugía evitó en su momento – ¿qué duda cabe? – la amenazadora gangrena de los años y desengaños, dejándonos – a mí, y supongo que también a ella – no tristes recuerdos del placer perdido, sino una memoria melancólicamente dulce de aquellos días tan felices (AYALA, 1967, p.418).*

Seu testemunho revela o medo da morte mediante a fuga do enfrentamento com a vida, porque vida e morte são ineludíveis, são o elemento histórico do ser. Porém, esse ser, representado pelo protagonista, revela o desejo de eternidade, exemplificando um dilema do homem moderno que já havíamos apontado anteriormente. Através da negação, reforça a consciência da inevitável passagem do tempo e da conseqüente degradação do ser, uma temática cara a Francisco Ayala, principalmente nesse período de fim de exílio, ao estar integrado no ambiente estrangeiro e ter que renunciar novamente à estabilidade orgânica a favor de um novo desterro, o retorno à Espanha. Isso explica o tom melancólico da rememoração, da superação constante do "estar em si" ao mesmo tempo em que se movimenta no sentido de "sair de si", porque não é possível renunciar voluntariamente à vida temporal, lembra Nicol. Essa compreensão se situa no campo de visão da vida como ação, no qual o presente está submetido ao futuro e a perspectiva da morte condiciona a vida, de modo que ação, pensamento e vida tendem a desaparecer. Em outro sentido, Bataille defende a vida que enfrenta a morte e permanece nela, desenvolvendo-se no horizonte do

não-saber que é a vida soberana, "o impossível tornando-se verdadeiro, no reino do instante" (BATAILLE, 1996, p.96):

*La muerte, así, en medio de las cosas bien ordenadas en su coherencia, es un efecto que perturba ese orden, que por una especie de milagro negativo escapa a esta coherencia. La muerte destruye, reduce a NADA al individuo que se tomaba y al que los demás tomaban por una cosa idéntica a sí misma* (BATAILLE, 1996, p.80).

A ação de encarar a historicidade do ser realiza-se através da atitude de tirar a máscara para descobrir o seu segredo e comprovar a presença ameaçadora da morte. Isso é o que não desejam os personagens de "Un ballo in maschera" publicado também em *El jardín de las delicias* e é o que comprova o próprio autor em uma crônica da vida literária bonaerense escrita em 1948, intitulada "Ballo in maschera o el tango de ayer", que tinha guardada em sua gaveta por escrúpulo de publicar um texto pouco amadurecido e que por isso saiu à luz somente em 1977: "[...] en este Buenos Aires tan deteriorado volvimos a vernos las caras. ¡Cuánto estrago hacen ocho años no más a cierta altura de la vida, cuando la gente, razonablemente, ha renunciado a la juventud aunque no a sus actitudes" (AYALA, 1977a, p.205). Tirar a máscara corresponde a adquirir consciência de si, a historicizar-se.

Tempo e consciência são fatores indiscutivelmente ligados à existência, razão e irrazão são aspectos relativos, como veremos mais adiante. A partir da consideração temporal do ser, de Hegel, vários filósofos do século XX trataram diversamente a existência humana, Bergson, Heidegger, Ortega y Gasset ou Sartre. Em Hegel, a existência surge da essência e está radicalmente vinculada ao espaço e ao tempo pelas condições de possibilidade do indivíduo e pela dinâmica autônoma da ação. Deste modo, o ser se caracteriza pela espontaneidade em relação a si e pela conformidade quanto às coisas exteriores. Isso leva a deduzir que o indivíduo existe também fora de si, no âmbito de união com os demais, uma noção que fundamenta o interesse pela existência por parte do pensamento sociológico. Para a sociologia, segundo Mannheim, a existência consitui o ambiente do ser humano porque é uma forma histórica concreta da convivência social: "'existência' vem a ser aquilo que é

'concretamente eficaz', quer dizer, a ordem social predominante que não existe apenas na imaginação de certos indivíduos, mas de acordo com a qual se costuma agir na realidade" (MANNHEIM, 1952, p.180). Essa perspectiva de tratamento da existência é a que parece sustentar a composição ficcional de Francisco Ayala, como se vê, por exemplo, em "Historia de macacos":

*ya el mero hecho de reunirse, o reunarnos, los capitostes para festejar a uno de los nuestros con motivo de su regreso "al seno de la civilización", bastaba y sobraba; era de por sí toda una sensación en el empantanado tedio de nuestra existencia, aunque no hubiera habido detrás lo que había, ni hubiera descubierto lo que descubrió, ni tenido las consecuencias que tuvo* (AYALA, 1952, p.24).

O romance ou o conto, para esse escritor, mediante o tratamento da realidade, ajudam a entender o destino do ser e intuir o sentido da existência humana.

A preocupação pelas questões do ser histórico, seu compromisso com o outro através da convivência social, por um lado, e a negação do mundo heideggeriano, por outro, fazem com que a filosofia existencial estabeleça um retorno a temas relativos aos princípios cristãos, advertiram alguns pensadores nos anos 40, entre eles Ayala, como se vê em *El problema del liberalismo*. Uma consequência disso, é a definição do ser como vontade e ação, acentuando o valor da pura individualidade. No entanto, a elevação dos valores individualistas sobre os da comunidade leva à imposição de idéias e ao acosso de uns sobre os outros, à usurpação como resultado do jogo de interesses, configurando um dos problemas principais da existência. Esse tema é representado pelas obras narrativas de Francisco Ayala, atribuindo um caráter de solidão aos seus personagens, na busca de uma solução para essa problemática existencial. A "consciência de si" do ser torna-se mais viva diante da solidão, pela perspectiva da morte que acentua a busca de sentido da existência com a sua negação. A manifestação privilegiada da negatividade é a morte, diz Bataille ao analisar as idéias de Hegel, a morte do ser animal do homem define a "consciência de si", apagando o desejo e a satisfação. Essa negatividade faz do ser humano um Homem porque sabe que um dia morrerá (BATAILLE, 2003,

p.42). Deste modo, a consciência não se dissocia da existência e torna-se uma coisa viva, capaz de experimentar e observar essa vida desde a perspectiva da inexorabilidade da morte. Assim reflete o personagem de Ayala em "Sin literatura", por exemplo, conforme observa Thomas Mermall, *"suprime en lo posible el tono discursivo y el análisis para captar la inmediatez y la intensidad de la existencia y consigue comunicarnos el amor a la vida desde la conciencia de la muerte"* que intensifica a idéia da fragilidade do ser e da existência passageira, afirmando a eternidade da beleza e da cultura (MERMALL, 1983, p.179). Esta idéia de que a consciência da morte ilumina o sentido da vida, para o crítico, é uma noção que Ayala divide com outros escritores existencialistas, complementada posteriormente pela consideração de que a vida é uma ilusão, engano, ficção. Em "Diálogo de los muertos", a proximidade da morte alcança um tom máximo pela presença da angústia, resultante do malestar da época em vista das experiências históricas, que se concretiza pela presença do conceito do "nada".

*No había nada en ninguna parte. Nada, sino silencio; un silencio húmedo que rezumaba, calaba hasta lo más hondo; un silencio que era la ausencia y el vacío de la atronadora refriega, ya pasaba. [...] Así es, sin embargo; todos iguales. Y todos igual a nada. [...] En esta mascarada de la muerte ¿quién es quién, y quién conoce a quién? [...] Pero apenas puede concebirse que otros seres humanos sigan viviendo más allá de nuestra muerte, a nuestras espaldas, ni cabe imaginar siquiera esa vida. ¿Habían de ser ellos sangre caliente de nuestra sangre helada, y podrían comer los frutos regados con el jugo de nuestro corazón? [...] Parecen seres vivientes, y quizás creen serlo; pero no son sino nuestras sombras, dobladas de dolor, silenciosas, errabundas, vacías, aterrorizadas. Muchos tienen miembros de su cuerpo pudriendo ya entre nosotros; el alma, todos la tienen muerta. Son proyección nuestra, fantasma, nada. [...] ¿Distinguirán, acaso, en la masa compacta del silencio del mundo, en el obstinado callar de los muertos y de las sombras mudas que aún recorren la superficie de la tierra, las vetas de desprecio hacia su ser, el verde e amarillo de la náusea, al igual que los otros perciben sin duda flecos del odio salpicándoles en el rostro como el salivazo caliente, cárdeno, agrio, de la sangre de sus víctimas? (AYALA, 1939b, p.35-39).*

A negatividade expressa pelo sentido do "nada", como resultante de um sentimento subjetivo em relação à crueza dos acontecimentos históricos, fica evidenciada

nestes exemplos da primeira obra publicada no exílio por Ayala. Sua particularidade na expressão do pessimismo pelo enfrentamento com a morte o diferencia da "negação do ser" expressa por Heidegger, primeiramente pela conexão inevitável com a realidade, ou a mundanidade, o que acentua sua consciência do *estar*; segundo, porque não configura uma liberdade para *não-ser*, frente à morte, anulando o *ser*, mas mantém o vínculo material mesmo depois de superado o limite do indivíduo. O nivelamento das diferenças pessoais pela morte, pela existência do "nada", configura uma impossibilidade de vida e uma incapacidade de ação sobre os fatos que reafirmam o desejo de *ser*. Na obra ficcional de Ayala, a consciência do querer *ser* e *fazer* revelam-se nas atitudes dos seus personagens, seja pela vontade de enfrentar a "morte", ao integrar-se à festa dionisiaca da passagem de ano em "La noche de San Silvestre" (AYALA, 1966), incluída posteriormente em *El jardín de las delicias*; seja pelo desejo de esquivar-se da passagem do tempo, como faz o protagonista de "El camino de nuestra vida" (AYALA, 1982) ao se submeter a uma terapia para conquistar a "eterna juventude", banalizada enfim em comparação ao valor da amizade encontrada pelo personagem, enquanto liberdade para ser.

O pessimismo que se verifica nos primeiros anos de pós-guerra responde ao "mal do século", o nihilismo que anula qualquer tentativa de melhorar a condição temporal do ser humano, pois fazer a vida mais cômoda torna mais terrível a perspectiva de perdê-la. Esse sentimento se expressa de muitas formas, demonstrando a atitude espiritual existencialista que se articulou como filosofia na Alemanha e como narrativa na França, e nasceu genuíno, conforme avalia Ayala, em obras como *Nada*, de Carmen Laforet.

*Jamás la literatura española conoció una desesperación tan absoluta, un tan radical nihilismo; se diría que la guerra civil ha consumido las últimas fes y, con ellas, cualquier sentido de la existencia humana. Y lo que más desoladora hace esta visión del mundo es el no aparecer torcida ni forzada por propósito alguno: la novela ni envuelve tesis ni responde a doctrina filosófica, política o estética, así como tampoco refleja la influencia de modelos definidos; en ella, una mirada limpia, fresca y denodada atraviesa un medio turbio, febril, quebrado, viscoso... Se limita a prestar testimonio* (AYALA, 1947b, p.131).

Nesse artigo, Ayala critica indiretamente o existencialismo militante de Sartre, que submete suas construções literárias aos conceitos da filosofia existencialista como pragmática do pensamento, empobrecendo a criação narrativa. Deste modo, o indivíduo se valoriza pela autosuficiência do espírito expressa racionalmente, o que significa criticamente. Essa é a outra face que aproxima a visão ayaliana sobre o espírito humano da compreensão de Husserl, conforme Mermall havia apontado antes. Nessa visão, a perda da racionalidade representou a confusão do ser humano no período pós-guerra, produzindo manifestações de irracionalismo mediante o desenfoque dos valores do espírito. De outro ponto de vista, o irracionalismo pode ser eficaz, na opinião de Cortázar, na medida em que evidencia a incapacidade da razão para conduzir positivamente a ação humana.

O irracionalismo é o patamar máximo da subjetivação do espírito objetivo de Hegel, que radicaliza a realidade até anulá-la. A perda dos valores do Espírito se faz sentir como um sentimento de decadência nostálgica, tema característico do existencialismo espanhol, no entendimento de José Gaos. A conscientização da decadência provoca o movimento de voltar-se sobre si em busca de sua essência, como o fazem Unamuno ou o Ortega das *Meditaciones del Quijote*.

*El rigor usado por otras civilizaciones para penetrar en el problema del ser y de la articulación racional del mundo se volvió para el español impulso expresivo de su conciencia de estar, de existir en el mundo; a la visión segura del presente intemporal del ser, se sustituyó el vivir como un avanzar afanoso por la región incalculable del deber ser; a la actividad del hacer y del razonar, olvidados de la presencia del agente, corresponde en Iberia la actitud contemplativa, no mensurable en sus resultados prácticos, sino valorada según la calidad del contemplante – místico, artista, soñador, conquistador de nuevos mundos que incluir en el panorama de su propia vida – (CASTRO, 2001, p.20).<sup>10</sup>*

Esse desdobramento da filosofia existencialista no mundo hispânico projetou-se em diversas direções, não somente na España, mas também na Argentina e no México, mesmo sem o contato com o pensamento europeu da época, como acontece

---

<sup>10</sup> A edição original dessa obra é de 1948.



com o pensamento de Caso, um filósofo mexicano, lembra Gaos. Nicol observa também que nem todos os filósofos que se dedicaram à "meditações do próprio ser" tiveram influência direta de Ortega ou Sartre, muitos foram acadêmicos e apoiaram suas idéias em uma disciplina estrita, mesmo adotando uma perspectiva ideológica no seu pensamento em detrimento da visão científica (NICOL, 1961, p.103). Eles chegaram ao pensamento existencialista como resultado de um amadurecimento reflexivo, consequência de sua experiência histórica. Por isso, a filosofia existencialista que chegou como influência teve tanta popularidade, frutificando no solo de uma situação vital propícia para o pessimismo existencialista, ainda que seu estado revolucionário pressupusesse um otimismo de autodescoberta, o que caracterizaria uma assincronia, na opinião de Nicol, do pensamento hispano-americano.

#### 2.1.4.2 Debates em relação ao historicismo

A consciência histórica, vista como uma das etapas do pensamento de Ortega, pode ser considerada uma decorrência da relação vital do *eu* e suas circunstâncias. Não obstante, entre o indivíduo e a história existe uma diferença fundamental, o desenvolvimento da história não está orientado pela idéia de degradação e fim, o que muda é o tratamento do aspecto histórico. Em contraste com a idéia de Heidegger, que focalizou o aspecto ontológico do ser, Ortega valorizou o elemento histórico como parte constituinte da sua realidade:

*todo, todo es posible en la historia – lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la periódica regresión. Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.194).

Na sua perspectiva, o perigo se caracteriza pelo ser e pelo estar na vida, o que pressupõe uma participação ativa na história e a conseqüente responsabilidade, definindo a potência do ser cujo "afán de vivir" determina a realidade. O impulso de ação, desse modo, conforma o pensamento e a expressão; essa idéia sustenta o

historicismo de Otto Maria Carpeaux (grande amigo de Francisco Ayala, quando este morou no Brasil em 1945), ao analisar o gongorismo que marcou alguns movimentos literários do século XX, como a geração de 27 e a recuperação de Góngora promovida pela *Revista de Occidente*, porque pensa que a poesia não é só forma, é ímpeto de viver que também responde a situações históricas.

Acreditamos que Francisco Ayala compartilhou essa valorização da transcendência do espírito objetivo que se funda no ser da comunidade, ao mesmo tempo que o constitui, nas obras publicadas durante o exílio nos anos 40 e 50. É a base para afirmar amargamente, em "Diálogo de los muertos": *"impío, burlón destino, si de todo hace tabla rasa y hueso mondo para hermanar en estratos de nuestro suelo a los enemigos, hasta el punto de no poderse distinguir el abrazo de la agresión"*. Enquadra a comunidade espanhola, em *Los usurpadores* e *La cabeza del cordero*, e hispânica, em *Muertes de perro* e *El fondo del vaso*, de acordo com uma maneira de ultrapassar a estrutura histórico-social que sustenta as obras (mesmo que por vezes os personagens vivam em função de circunstâncias). Porém, a transcendência fundada na historicidade social vai cedendo lugar a uma consciência cada vez mais individualizada, originada na experiência e na perspectiva singular do indivíduo ainda histórico, mas que não tem mais poder para cultivar valores transcendentais no seio da comunidade. Esta visão torna-se mais clara quando comenta, em um ensaio de 1964, que *"el historicismo no consiente solidificar [...] el pasado"* porque *"reconoce que la historia está constituida en función del presente, y que sólo en conexión con la vida actual adquiere sentido"* (AYALA, 1964, p.24-25). *El jardín de las delicias* é o limiar da individuação radical em Ayala, a obra que marca uma nova etapa criativa, a partir da qual o indivíduo se abandona à existência, sem a preocupação de agir através do pensamento como sujeito. Como testemunho desse processo, vemos um sintomático abandono do pensamento racional objetivo para dedicar-se novamente ao cultivo da literatura, considerando que o exercício especulativo não define nenhuma concretude, pois *"toda aproximación histórica es sólo conjetural, y cualquier pronóstico fundado en ella tendría que contar con factores innumerables, imponderables e*

*imprevisibles*" (AYALA, 1980, p.135). Podemos observar que Ayala se afasta do historicismo objetivo dos primeiros anos no exílio, como o que sustenta a sociologia de Mannheim, para aproximar-se do caráter existencial da experiência. A relação com a condição objetiva da realidade passa a dar-se por intermédio da mirada subjetiva do indivíduo, que vê interpretando e interpreta vendo, para usar palavras de Ortega, nisso reside a profundidade temporal das coisas em seu aspecto material e virtual. Para Mannheim, ao contrário, a realidade não surge da relação que o indivíduo estabelece com ela, mas o conhecimento subjetivo é que emerge gradualmente da situação histórico-social.

De uma ou outra maneira, a consciência da historicidade do ser se origina no pensamento de Hegel, segundo a qual o ser da razão se encontra no fenômeno, matéria e forma real do devir. No seu ponto de vista, o sentido ontológico da historicidade do ser humano estava na conexão do indivíduo com a comunidade, integrada, por sua vez, com as outras comunidades na continuidade do desenvolvimento histórico, cujo processo é absoluto, superação do particular pela condição objetiva do Espírito, dos valores e da razão, estrutura essencial do ser humano. As idéias de Mannheim, de Francisco Romero ou do Ayala da primeira etapa do exílio, guardadas as diferenças, derivam dessa perspectiva. Também o historicismo de Ortega se origina da filosofia hegeliana, porém, diversamente das idéias de Hegel, não acredita numa estrutura absoluta estável. Para ele, cada complexo histórico encerra um possível esquema originado através do intercâmbio direto com a realidade, mediante a ação de compreensão não mecânica por parte do indivíduo. Nisso reside o caráter inovador do histórico, potencialmente diferenciado, ainda que não exclua a existência de constantes históricas (ORTEGA Y GASSET, 1928, p.165). A reinterpretação das mudanças contínuas de significado, evidentes na era pós-hegeliana do século XX, com toda sua problemática, é a principal preocupação das modernas ciências históricas, diz Mannheim, fundamento do que Ortega chamou de historiologia e objeto de profetização da Filosofia da História.

Esse estágio do conhecimento historicista se funda na valorização cada vez maior da subjetividade para a atribuição de valores, por isso a ciência histórica tradicional se equivoca ao restringir-se ao valor apriorístico do documento, ignorando o condicionamento temporal e espacial da sua fonte, que responde a situações de possibilidade e impossibilidade de realização. A "razão histórica" de Ortega é a negação de qualquer valor absoluto atribuído aos fatos, o pensamento deve agir sobre eles de modo a fluidificá-los. Desenvolve-se a partir da noção de "razão vital", contraposta à "razão pura", baseada na evidência da condição histórica peculiar do ser humano e na relatividade dos conceitos naturalistas. A historicidade é uma categoria humana elementar da vida: *"la razón histórica es la razón humana en cuanto va dando, o dándose, cuenta de la historia humana de la que es parte ella misma"* (GAOS, 1957, p.107). Essa consciência do passado e da abertura do futuro como devir vincula o ser no processo de ação e responsabilidade, que é profundamente político.

Por outro lado, Walter Benjamin coloca a história como uma contrução vinculada a uma experiência atual e única, portanto contingente e passível de ser ultrapassada (BENJAMIN, 1991, p.161). Critica a concepção historicista que determina a continuidade causal dos fatos em direção ao futuro, segundo a prerrogativa do progresso. Uma perspectiva segundo a qual o passado remete à salvação que redime a humanidade ligada a ele. Para Benjamin, o movimento histórico deve se assemelhar ao impulso revelado pelo *Ângelus Novus* de Paul Klee, que contempla a destruição no passado, mas é impelido pelo vento do progresso ao futuro, para o qual dá as costas (BENJAMIN, 1991, p.158-159). Deduz-se disso que o desenvolvimento temporal é inapelável, porém não se trata de um processo infinito em direção a um objetivo e sim de um movimento descontínuo que se orienta por formações hegemônicas. Duas visões que remetem a dois modelos de historicidade, como lembra Raul Antelo, um evolutivo e pautado por rupturas, e outro circular que se orienta por reinterpretações (ANTELO, 2005c, p.33). Assim como Ortega, Ayala vincula o elemento histórico à subjetividade para sustentar uma perspectiva geracional. Isso recupera tanto a potencialidade construtiva como reinterpreiativa, no entanto ainda

permanece no caminho evolutivo da história que não prescinde da ruptura como meio de mudança.

## **2.2 Humanismo e Sociologia: em Torno ao *Homem***

### **2.2.1 Humanismo cristão, Fundamentos do *Eu* e do *Outro***

A primeira expansão universalizante do pensamento cristão no ocidente, com base na tradição apostólica, deu-se com o movimento da Cruzadas, quando seu pensamento entrou em contato com outros povos. Posteriormente, a "Filosofia de Cristo" inspirou a empresa colonizadora do Império Espanhol nas Américas, enriquecendo seu horizonte de ação evangelizadora e reflexão humanista, e continuando uma expansão que terminaria por dominar quase todo o planeta. De acordo com Karl Mannheim, a formação clerical da Igreja Católica permitiu à cultura ocidental moderna uma projeção internacional como expressão de uma ordem universal, caracterizando a origem do humanismo cristão (MANNHEIM, 1936, p.106). O humanismo laico, por outro lado, veio a ser uma reação aos determinantes religiosos ao fundar seu movimento em razões profanas, mantendo, não obstante, os princípios morais defendidos pelo cristianismo. Um dos valores cristãos que alcançaram prioridade ética no pensamento moderno foi o sentido de responsabilidade frente ao processo histórico, resultado da consciência dos filósofos humanistas sobre a ameaça reformista contra a unidade da civilização cristã. Essa foi a luta evangelizadora proporcionada pela expansão marítima, correspondendo a uma espécie de segunda cruzada para conquistar as almas pela razão e pelo amor. Por isso se pode dizer, como Xirau, que o cristianismo levou implícito o *logos*, sustentando o gesto missioneiro e messiânico.

A base racional da filosofia cristã atribuiu ao ocidente uma certa unidade de pensamento, segundo os princípios de verdade e certeza, eliminando as diferenças ideológicas, conforme aconteceu na Espanha reconquistada. Esse fator possibilitou

que Benedetto Croce afirmasse que *"porque somos cristianos debemos mantenernos racionales y vivientes, y porque somos racionales debemos manetenemos profundamente cristianos"* (CROCE, 1945, p.26), ao defender que a razão é o dever do ser humano civilizado, na preservação dos ideais de liberdade e ação. Foi esse racionalismo que se impôs sobre os impulsos místicos primitivos, conformando-os a uma conduta vigilante submissa, na história moral do ocidente. Porém, o cristianismo entranhou um consentimento da razão ao aspecto irracional, entende Cortázar, na medida em que o aceitou como componente do ser humano, conforme suas paixões e sentimentos, *"las fuentes abisales de lo que cree pecado y contra las cuales ejerce su censura más absoluta"* (CORTÁZAR, 1949, p.258). O elemento irracional negativo é o conteúdo da imagem da caída de Adão, tão emblemática da fraqueza moral do ser humano.

Mesmo que a filosofia cristã sustentasse um estado de autoridade, não deteve necessariamente o poder, para Pedro Henríquez Ureña, porque seu ideal nunca chegou a se realizar, tendo que renovar-se constantemente pela ação de inúmeros teólogos, como foi, por exemplo, Lutero (EN TORNÓ..., 1940, p.103). Em decorrência da reforma luterana, para prejuízo do humanismo cristão que soprou nas velas dos primeiros conquistadores e evangelizadores, como tentativa de salvar o cristianismo católico, a Contra-reforma surgiu para derrubar os partidários do livre arbítrio. A figura maleixa de Don Quijote se colocou como símbolo da cristalização histórico-cultural ou do encantamento pela Contra-reforma, diz Ayala, em que a Espanha se fechou para o desenvolvimento que arraigou naquele momento em outras nações européias.

A redenção serviu como contrapeso do pecado original, com a imagem do filho de Deus feito homem que veio para salvar a humanidade. Scheler vê nesse símbolo cristão uma nova exaltação da consciência que o homem adquiriu de si mesmo, ou seja, da razão como elemento divino. Assim como a razão havia promovido a integração dos seres pensantes, o cristianismo reforçou sua identidade como filhos de Deus, "feitos a sua imagem e semelhança", por isso merecedores de compaixão. Em "Diálogo de los muertos", esse preceito inspira a disposição de

perdoar as atrocidades cometidas durante a luta, *"no porque el loco ignore su locura, su desvarío frenético o su desvarío caviloso, es menos digno que aquélla [...], en realidad se compadece de él, no tanto a él mismo como a la Humanidad entera: el no saber y no sentir"* (AYALA, 1939b, p.39), pela ignorância da sua igual condição humana. O cristianismo representou a vontade de ação do indivíduo, garantindo a integridade da pessoa que tinha como ideal a caridade em relação ao outro.

O humanismo espanhol renascentista somou esses preceitos cristãos aos princípios socráticos, que fundamentavam a inteligência do ser humano, a liberdade de pensamento e o ideal da verdade, de modo a conceber o individualismo que caracterizaria o homem ocidental a partir de então.

*Se trata de afirmar, en la unidad de la evolución progresiva, la libertad de la conciencia humana y la santidad de la tradición divina, los anhelos indomables de la vida y las exigencias rigurosas de la moralidad. Entre el protestantismo germano y el Renacimiento italiano se abre un amplio gesto de superación que permite al cristianismo continuar la obra secular de su tradición ecuménica* (XIRAU, 1999, p.542).

Em função da perspectiva humanista cristã, os evangelizadores viram a cultura indígena como humana, observa Madariaga (1959, p.74). Esse procedimento sintonizou com a concepção de harmonia no ser entre *natureza, persona* e *espírito*, que representavam a grande síntese do humanismo cristão, segundo Thomas Mermall (MERMALL, 1983, p.179). Dentro dessa mentalidade, o ser humano definiu sua humanidade ao igualar-se entre si pelo que possuía de divino, como filho de Deus, isso lhe proporcionou uma revelação que, através das idéias, traduzia os fatos. Entretanto, o desenvolvimento do racionalismo individualista inverteu a fórmula cristã, ao buscar o caráter humano na figura divina, *"todo hombre participa (en potencia) en la perfección espiritual de Cristo porque Este participó en la naturaleza común a todos los hombres"* (MERMALL, 1983, p.178). Desse ponto de vista, o milagre não é concedido, mas depende da força da fé individual, como o caso do cego que é curado pelo pecador num conto de Ayala. De acordo com essa perspectiva, já não há um mistério a ser revelado, somente há o mistério da vida a ser compreendido.

Nisso se fundamenta a interpretação de Francisco Ayala de que a encarnação de Cristo foi um fato real, antes que simbólico, para enfatizar sua humanidade imanente, e de que a ação dos apóstolos ou dos santos derivou da sua concretude e limitação humanas.

*Y si tampoco se han atrevido los Evangelistas a mostrar al mundo lo que verdaderamente quiso decir Jesús con tal historia, y lo han envuelto en un precepto de amor y de perdón, es tal vez por desconfianza hacia los hombres, por comprender – hombres también ellos – que no iban a tener la fuerza necesaria para elevarse por encima de todo y alcanzar a Dios siguiendo un camino más arriesgado que el del simple perdón. // Pues, en verdad, el hijo pródigo supera el asco de su propia sangre al entrever en un destello el abismo del amor que une a todos los seres, un amor sin palabras, sin cavilaciones, sin cuitas, de todo lo que vive en la naturaleza [...] (AYALA, 1942, p.41).*

Esse ponto de vista acentua o valor da existência ao eliminar o distanciamento da divindade, representado pela expectativa de recuperar o paraíso perdido através da redenção, e põe atenção na particularidade da vida, no "aqui e agora" sem esperar o depois inexistente, que é "nada". Em decorrência disso, a relação com a divindade se estabelece através do outro, no cruzamento com o que há de divino no outro, onde se dá o sentido dentro do vazio da figura da criação divina. Desse modo se dá concretude aos preceitos cristãos por tratar do ser humano, ao mesmo tempo em que os nega, como já comentamos, reproduzindo o dilema cristão de pregar o individualismo em concordância com o compromisso de atuar no âmbito social, a favor da dignidade e da liberdade. O processo de ser e o bem comum são assimilados pela Idéia, lembra Nicol, desde Santo Agostinho até Hegel.

Esse *eu* existencial é o eu mais íntimo, que se realiza no processo histórico e responde à iniciativa da vontade, segundo os determinantes da sua inteligência, por isso respeita a singularidade dos outros indivíduos, e não aceita a imposição de padrões que constituem o sujeito de fora para dentro, é o *eu* que reivindica Unamuno, o *eu* que sustenta o direito de liberdade. Dentro do universo criativo de Ayala, a negação do *eu* existencial, agente contra a falta de sentido, se dá na figura do "bufão", o não-eu que representa a degradação do espírito, a falta de consciência



e dignidade, produzindo uma caricatura do ser humano em comunicação com o "nada", de acordo com Mermall, como o bêbado de "Un ballo in maschera". Junto a ele, aparece uma diversidade de personagens de perfil moral, como Juan de Dios ou Ramiro; psicológico, como José Lino; e principalmente social, como o miliciano Anastasio López Rubielos, seu verdugo Santolalla, Roque ou, ainda, Antón Bocanegra. São formas de existência fora do *eu* numa relação com o *outro* que ajuda a delimitar o seu ser, assimilando o desconhecido ou o diferente como partes da realidade que não exigem explicação, mas que simplesmente são porque é sua natureza. Essa dinâmica dos personagens atribui sua independência e peculiaridade, reforçando, muitas vezes, a ambigüidade interna e seu conflito mútuo. Porém, Thomas Mermall vê a relação eu-outro, na obra de Francisco Ayala, como mediadora entre autor e leitor de um sentido alegórico que dramatiza uma experiência moral. Para ele, as figuras humanas formam uma série simbólica que representa a fragmentação da humanidade e a desintegração moral:

*cada imagen yo-otro forma un espacio metafórico, cargado de sentido, jalonado y determinado por su contexto. Este estilo visual, icónico, corresponde a la orientación humanística de Ayala: la contemplación del hombre en toda su indigencia y complejidad moral (MERMALL, 1983, p.46).*

Na nossa opinião, a relação eu-outro em Ayala pode ter um sentido moralizante em muitas ocasiões, mas em outras, como as que aparecem nos textos de *El jardín de las delicias*, publicados em sua maioria ao longo dos anos 60, quando a perspectiva narrativa se confunde com o *eu* autoral, converte em prática a máxima orteguiana de que, em vez de juiz, cada vez mais, prefere ser amante das coisas. O importante é desfrutar da vida, diz Ayala em outra ocasião. Esse fator sustenta nossa hipótese de que ele cultiva a *praxis* ficcional e literária, porque permite maior liberdade de pensamento como resultado da experiência, em detrimento da *praxis* racional e teórica que marcou sua atividade profissional, principalmente, nos vinte primeiros anos de exílio. O que não significa que uma coisa implique a exclusão de outra, mas uma transferência gradual fundamentada na liberdade crítica. Seja na

teoria ou na ficção, os pressupostos hispânicos do humanismo se mantiveram firmes, mesmo quando o autor se afirmou cético referente ao dogma cristão, os valores vinculados à consciência individual e à dignidade humana constituíram convicções inabaláveis, germinadas no seu mais profundo ser hispânico, que o processo de exílio só ajudou a reforçar.

Esse vínculo cultural se fortaleceu na relação eu-outro, de horizontalidade moral e prática, e não no sentido tradicional do trato espanhol com o catolicismo, como vê Madariaga, estabelecido pela projeção vertical da união homem-Deus (MADARIAGA, 1959, p.28). Entendemos que também a relação interindividual, que parte dos preceitos cristãos de igualdade, possibilita um sentido de universalidade. A relação com a divindade, em Ayala, como vimos, se estabelece por intermédio da humanidade compartilhada, não através do elemento divino que une os homens.

*Aquella corporeidad realista, de huesos y tendones desollados y magulladuras, me hace pensar, con estupor primero y luego con la más tranquila convicción, que también Jesucristo Nuestro Señor entra en las clasificaciones de la Historia natural, no menos que yo mismo, y que el incógnito individuo a quien perteneció este esqueleto. Pues, incomprensible como es, el misterio de la humana encarnación del Cristo es el misterio de toda encarnación humana, patente en cada uno de nosotros, sin que sepamos dar razón de él, tan cierto es que todos somos hijos de Dios (AYALA, 1977, p.200).*

Desta maneira, Ayala insere o humano na cadeia do ser, enfatizando o vínculo entre a natureza e o espírito, mediado pela persona. O conhecimento das diversas naturezas humanas é o alvo do pensamento ayaliano, pelo qual enfrenta outras maneiras de ser "homem" e de ver o mundo. Para realizá-lo, a ficção e as viagens são os meios que oferecem maiores possibilidades para o indivíduo. Contrariamente ao que entendeu Bataille, de que o conhecimento escraviza enquanto subordina a humanidade a uma operação servil, o conhecimento foi estabelecido como fundamento da igualdade humana, base das relações que não julgam suas discrepâncias, permitindo a integração e a evolução. Nessa perspectiva, o amor é o veículo para este conhecimento, porque *"se encuentra en todas partes; domina todas las repulsiones y vence todos los contrastes. No falta siquiera en el pecho del*

*fratricida, para quien también está prometida salvación*" (AYALA, 1942, p.41). Afinal, todos fazem parte da família humana, eu ou outro, como entidade nuclear, nacional ou universal, mesmo representando uma dualidade negativa para Ayala, no entendimento de Mermall (p.40), que pode ser superada pelo despojamento das diferenças em busca da redenção, como fez Santolalla ao procurar os parentes de López Rubielos, representante da "outra Espanha", morto por ele durante a Guerra Civil. Essa é a esperança que moveu muitos intelectuais nos anos de pós-guerra como uma reação ao negativismo crescente, um suporte para manter a vida ética entre tanta desolação, um chamamento para a fé na capacidade do ser humano de mudar sua realidade, no ritmo do encadeamento temporal.

## 2.2.2 Apontamentos sobre Liberdade e Liberalismo

A liberdade é o fundamento do ideário liberal, sustentáculo do pensamento individual que cria a *idéia* a ser concretizada pelo progresso projetado no tempo. Segundo a ideologia liberal, tal *idéia* se vincula a imperativos éticos absolutos, ela não deriva do processo histórico, pelo contrário, o seu descobrimento, a difusão e o conhecimento decorrente disso transformam-na em força que propicia o andamento histórico. Daí surgiu a consciência a respeito da importância da existência individual criadora e suas idéias como fatores integrantes do processo histórico-social, vinculados à noção de livre-arbítrio que preservava o caráter indeterminado do ser humano, diversamente do que se entendia segundo os estamentos aristocráticos associados à força política da Igreja. Esse indeterminismo foi a fonte da reação filosófica de princípios do século XX contra o positivismo, caracterizando as correntes personalistas que marcaram o pensamento desse período. A *idéia* representa a utopia da mentalidade liberal humanitária, concebida como um objetivo formal, nem sempre definido concretamente (podendo ser "razão e justiça" umas vezes, "bem-estar social" outras), mas apenas regulador da atividade humana, projetado para realizar-se no futuro. Por isso Mannheim considera o pensamento liberal como

idealista, porém de um idealismo dinâmico, não platônico. Enquanto na França a mudança resultante dessa nova concepção de mundo resolveu-se com a prática revolucionária, na Alemanha tornou-se parâmetro de valores íntimos orientadores das suas transformações.

A atitude básica do liberal caracteriza-se pela aceitação positiva da cultura e pela feição ética dada aos assuntos humanos. Ele sente-se mais à vontade no papel de crítico que no de criador-destruidor. Não rompeu o contato com o presente – o *hic et nunc*. Em torno de todos os acontecimentos há uma atmosfera de idéias inspiradoras e de objetivos espirituais a alcançar. (MANNHEIM, 1952, p.205)

Joaquín Xirau observa que a palavra "liberal", em seu uso social e político, é de origem espanhola, referindo-se ao "espírito liberal" que inspirou o humanismo da Filosofia de Cristo, como vimos antes. Segundo o filósofo, ele é uma referência histórica essencial e permanente para o pensamento hispânico, anterior às idéias iluministas francesas, causas talvez mais imediatas dos ideais revolucionários de independência do século XIX (XIRAU, 1999, p.537). A partir desse pressuposto, pode-se diferenciar o liberalismo como ideologia política daquele que conforma uma atitude espiritual e ética, objeto de um estudo realizado por Ayala em *El problema del liberalismo*, publicado em 1941 pelo Fondo de Cultura Económica, dedicado ao liberalismo racionalista e individualista dos séculos XVII e XVIII (particularidade que configura uma limitação para o seu entendimento, segundo Aníbal Sánchez Reulet, p.77).<sup>11</sup> No entanto, a obra pode aportar uma idéia sobre os princípios da idéia liberal.

*El liberalismo, que respondía como teoría política a la filosofía de la Ilustración, se apoyó en la práctica sobre las fuerzas sociales que representaban la democracia ascendente, constituidas sobre todo por la clase burguesa; y estas fuerzas sociales, en su lucha contra las monarquías absolutas, venían a afirmarse como pueblo o nación, proclamando el principio de soberanía nacional frente a la legitimidad que tradicionalmente ostentaban los reyes. De esta manera quedan reunidas y conjugadas las*

---

<sup>11</sup> Reulet indica como data de publicação o ano de 1942, o que entra em contradição com a indicação de Andrés Amorós, em sua Bibliografía de Francisco Ayala, onde aparece com a data de 1941. Optamos pela segunda indicação.

*afirmaciones de un liberalismo que en principio sustenta la autonomía del individuo y su posición cardinal en la construcción del Estado, y de un nacionalismo que se apoyara cada vez más en la entidad colectiva particular, tratando de acentuar su fisonomía propia y de ajustar a ella los caracteres individuales de sus miembros (AYALA, 1963c, p.280).*

O aspecto político do liberalismo clássico salva os indivíduos do *ancien régime*, reconhecendo-lhes certos direitos mínimos, primordialmente a liberdade humana para desenvolver sua autenticidade pessoal. Sua perspicácia a respeito do tratamento das coisas humanas atribui-lhe profundidade e clareza como doutrina social, para Ortega y Gasset, apesar de não ser totalmente eficaz enquanto forma de abordar a realidade contemporânea. Essa é a objeção proposta por Ortega contra os "coletivistas" que pretendiam prescindir da teoria liberal sem conhecê-la a fundo. Segundo o filósofo espanhol, o liberalismo individualista surgido no século XVIII inspirou a Revolução Francesa, mas morreu com ela; o coletivismo, em contrapartida, foi a criação do século XIX, nascido do próprio liberalismo e da democracia de Estado.

*La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la "acción indirecta". El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipresente, se limita a sí mismo y procura, aún a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan, ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo – conviene hoy recordar esto – es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.191).*

O detalhe da convivência, observado por Ortega, remonta aos valores humanitários difundidos pelo humanismo espanhol, fundamento do "espírito liberal" ancestral mencionado por Xirau. Contribui para o esclarecimento do conceito de liberalismo no qual se inscrevia o racionalismo de Francisco Ayala, aquele que marca o tom do diálogo entre os mortos. Não somente a morte iguala os seres humanos, mas também o Estado de Direito.

Na medida em que o aspecto econômico da realidade adquiria mais importância, com a ascensão da burguesia e a mecanização da produção, o liberalismo

adotou os determinantes capitalistas como prerrogativa de ação até transformar os interesses econômicos em valores. O pensamento ético passou a fiscalizar a nova faceta materialista da doutrina liberal ao propor correções e reservas aos seus procedimentos. A partir disso, manifesta-se um conflito entre o liberalismo moral e político, e o liberalismo econômico, suas diferenças podem ser expostas pela terminologia de "liberalismo" e "liberismo", ou *laissez faire*, conforme lembra Benedetto Croce, subordinadas a duas *praxis* diversas, coesiva e vital, moral e econômica, em que esta deveria ser dominada pela primeira (CROCE, 1945, p.17). O materialismo predominante, nessa nova etapa de desenvolvimento do liberalismo, representa uma força ineludível, para Croce, que se coloca como um novo obstáculo para o seu desenvolvimento, vencidas já as ilusões idealistas pela experiência prática frente ao aprofundamento da sua consciência histórica e dialética.

Apartadas as possíveis derivações dessa discussão, que não nos interessam aprofundar nesse momento, Ayala entende que foi Locke, a partir da teoria hobbesiana de Estado como livre concorrência de forças da natureza aproximadamente iguais, quem extraiu as conseqüências extremas do prototipo humano burguês, conforme a primazia do econômico sobre o político que prevalece durante a Modernidade. Deste modo, insinua-se, segundo ele, o paradoxo do pensamento político liberal: a tendência à neutralização do estado a favor da sociedade ou da economia que, por outro lado, não pode deixar de apoiar-se nos meios de poder de forma condicionada (AYALA, 1941b, p.96). Assim, o liberalismo como ideologia e como movimento político modernos, para Francisco Ayala, resultou do modo de atuar, sentir e pensar da burguesia, em uma concepção predominantemente econômica da vida. Na opinião de Reulet, a burguesia se apoderou do pensamento liberal para conseguir seus propósitos, o que se manifesta claramente a partir do momento em que ela tomou o poder e assumiu uma postura conservadora, chegando a ser antiliberal quando sofreu a declinação econômica pós Primeira Grande Guerra, principalmente nos países com uma forte base social proletária.

O Estado constitucional e a sociedade de massas podem ser considerados estágios da evolução do princípio social do liberalismo, em que a "opinião pública" é um dos elementos essenciais. Para Francisco Ayala, os espaços não organizados foram a condição sociológica da liberdade individualista do liberalismo, uma liberdade abstrata compreendida como uma ampla gama de oportunidades (AYALA, 1940c, p.15). A tendência à organização desse espaço social pela burguesia produziu a ideologia liberal e o regime de opinião pública, em consonância com suas instituições políticas como o conjunto dos direitos de cidadania, por exemplo, ou como o parlamento, segundo um sistema de governo formalista aberto a todos os homens. Essa é a base da incongruência do pensamento liberal, mencionado por Ayala anteriormente, que neutraliza a ação do Estado a favor do todo social, mas cujos dirigentes não renunciam aos meios de poder. Ao contrário, a politização da máquina do Estado, que aumenta seu raio de interferência na atividade social, caracteriza o movimento ditatorial. Por outro lado, o totalitarismo, como analisa Hannah Arendt, não suporta o individualismo burguês relacionado tanto à apatia despolitizada quanto ao interesse pelo poder (ARENDT, 1975, p.363). Usa a máquina do Estado e os meios de coerção externos, porém não se limita a eles, o que levou a criar meios de subjugar os indivíduos internamente, como a propaganda. O líder totalitário se coloca a serviço das massas atomizadas e dos indivíduos isolados, desconectados de outros vínculos sociais que não sejam o partido dominante, segundo uma situação gerada pelos movimentos totalitários.

As ditaduras, em contrapartida, se fundaram sobre as atitudes burguesas da apatia ou do interesse, a partir das quais um "homem forte" assume o poder e impõem suas decisões para as massas. Esse estágio político deriva da racionalização da sociedade, servindo-se da organização existente, comenta Eric Weill em um artigo sobre Malinowski para a revista *Critique*, "*el despotismo político, ideológico y económico es bastante hábil para servirse de las adquisiciones de la libertad*" (SOBRE EL sentido..., 1948, p.123). Para evitá-lo, segundo essa compreensão, o Estado deve ser neutro para poder arbitrar sobre os interesses particulares e proteger as liberdades essenciais, interferindo o mínimo possível a favor da iniciativa independente das corporações

autônomas constituídas livremente, segundo o ponto de vista de Malinowski. Em *Realidad*, revelando seus princípios políticos e a discussão em voga na época, ao final dos anos 40, entra em pauta o tema do federalismo europeu, atualizando a vontade de convivência armônica liberal de que falava Ortega como um antídoto aos movimentos totalitaristas que cresciam com o sentimento hegemônico nacionalista, uma ameaça persistente ainda no pós-guerra.

### 2.2.3 Europa (Espanha), Américas (Hispano-América), uma Comunidade?

#### 2.2.3.1 Observações sobre o dualismo espanhol

Ortega afirma que a Europa define-se como comunidade de cultura somente depois que os germanos entram plenamente no organismo unitário do mundo histórico, germanizando a Itália, a França e a Espanha. São considerados herdeiros do pensamento nascido na Grécia, relativo à consciência de si do ser humano, que ressurgiu nas idéias de Leibniz, Kant, Lutero, Hegel, Galileu, Descartes, Rousseau, também de Michelangelo, e das rotas comerciais que migram para o interior do continente europeu. Em consequência da ascensão da sua influência, os germanos deslocam a unidade cultural mediterrânea e definem a África como não-Europa (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.91). No entanto, enfatiza Ortega, a unidade do mar funda a identidade costeira e a Península Ibérica é o centro articulador da cultura mediterrânea, antes da germanização, quando nem Europa nem África existiam como pólos conceituais diferenciados. A germanização destituiu a cultura mediterrânea como realidade primordial. Talvez por isso o elemento espanhol sempre tenha sido identificado com uma marca de exotismo (reforçado ainda pela imagem anti-hispanista difundida pelos detratores do Império espanhol através da "lenda negra", ignorantes, segundo Salvador de Madariaga, dos pressupostos cristãos e socráticos que inspiraram a atitude dos descobridores), para reforçar a idéia da Europa como um continente da ciência (MADARIAGA, 1959, p.31). Em oposição ao atributo exclusivamente racionalista, Madariaga entende que a identidade do europeu está no predomínio das faculdades



individualistas do espírito, a inteligência e a vontade, mais que isso, o equilíbrio entre ambas, assentadas nos princípios cristão e socrático.

O elemento mediterrâneo está presente no processo de romanização da península, quando a Espanha toma consciência de si ao assumir os princípios cristãos, transmitidos posteriormente para o novo continente americano através da hispanização, junto a um sentido próprio antihistórico, refratário ao tempo e ao espaço posto que priorizou uma essência sintetizada em um presente absoluto, observa Carmona Nenclares. Compreende que a Espanha, através da romanização, das referências gregas e da influência árabe posterior, arraigou o mais antigo referencial da consciência humana:

*en eso ha consistido la misión ecuménica de Iberia. Colocada en el punto más occidental del círculo mediterráneo – el Mediterráneo, cuna de pueblos –, sirvió en lo físico y espiritual a la manera de síntesis de la antigüedad. Prolongó el impulso mediterráneo por el Atlántico y Pacífico (CARMONA NENCLARES, 1942, p.46).*

Contudo, herdeira da consciência humanista da antigüidade, justamente por acreditar no seu papel de guardiã e propagadora dessa tradição, a Espanha se fechou para o desenvolvimento moderno. Por isso, Carmona Nenclares afirma que a alma ibérica moderna fracassou em função de não haver tido Renascimento, Reforma ou Ilustração, de bloquear a revolução liberal. Um fato com o qual concordam muitos outros pensadores, porém isso não significa que o espírito liberal do humanismo espanhol tenha sido abortado do processo histórico. Pelo contrário, tornou-se uma referência essencial da cultura hispânica peninsular e americana, conforme já tivemos ocasião de comentar. Tanto não desapareceu como influenciou o pensamento de muitos intelectuais hispânicos, Ortega, Fernando de los Ríos, Américo Castro, Francisco Ayala e outros.

O caráter antihistórico da cultura espanhola também é apontado por Joaquín Xirau, no sentido de não dar continuidade a uma avaliação crítica sobre o seu papel no desenvolvimento temporal do ocidente, mas entender sua história como um acúmulo de fatos isolados ou como tratamento de grandes tópicos sem

fundamento, com o único propósito de celebrar sua grandeza ou denunciar seus erros por meio da erudição vã ou da polêmica sentimental (XIRAU, 1999, p.534). Essa postura define a busca da Espanha pelo seu ser, primordialmente existencial, que pretende configurar uma essência inexistente, conforme o vê Eduardo Nicol, porque adúladora de uma espiritualidade integrada, como se fosse representada por Castilha, ignorando sua composição trágica por destruir elementos diferenciais, que lhe atribuiriam um caráter universal, em favor de uma pseudo-personalidade.

*España no ha sido nunca una comunidad, porque empezamos los españoles por no tolerar la discrepancia, y llegamos a aborrecer cuanto represente una simple diferencia. Todos queremos ser diferentes, nos repugna la diferencia ajena. Estos son los hechos que hay que tomar en cuenta. Poco quiijotescos, muy terrenales y nada místicos* (NICOL, 1947, p.117).

“Tomar consciência da Espanha” transforma-se em um problema para a comunidade hispânica exilada, em toda a década posterior à Guerra Civil, como tentativa de compreender os motivos entranhados naquela discordância. O argumento de que nunca constituiu uma comunidade pode ter seus antecedentes morais antes da configuração desse espírito inquisitorial, quando ainda havia tolerância e a unidade orgânica estava definida pela diversidade das "nações" espanholas, como Cervantes as nomeava, lembra Xirau, que mantinham sua personalidade sob a prerrogativa do pensamento liberal. De modo que o movimento humanista, baseado na liberdade e no respeito, já estava arraigado no universo popular e na consciência dos seus dirigentes, compondo as instituições políticas e sociais dos povos da península na Idade Média, e concretizando-se nas ações dos intelectuais e dos fundadores da Espanha moderna e da América cristã. No entanto, a ação da Contra-Reforma produziu uma mudança radical nessa trajetória, levando à prisão e à morte da maioria desses pensadores humanistas, não por serem liberais ou erasmistas, observa Joaquín Xirau, mas como se fossem luteranos, segundo o Tribunal da Santa Inquisição. A partir de então, seria definida uma verdade absoluta, uma moralidade que deveria ser imposta e sustentada por instituições como a Companhia de Jesus, fazendo desaparecer todas as diferenças ideológicas e os perfis peculiares das regiões para prevalecer a

unidade do pensamento católico. O resultado desse salto histórico foi a mudança no tratamento da política e da cultura, de humano e vital para um sentido trágico.

*La verdad salvadora se impone a la totalidad del orbe hispánico. La uniformidad de las ideas políticas y religiosas aisla a España de la corriente del mundo. España se pone al margen de la historia. Pierde gradualmente su fuerza vital, se debilita, se depaupera en una empresa condenada de antemano al fracaso y se hunde en un abismo de miseria* (XIRAU, 1999, p.549).

Este é o fundamento do antihistoricismo característico da cultura espanhola, segundo os autores que mencionamos, uma atemporalidade condenada por todos eles, baseada no terrorismo católico, diz Carmona Nenclores, de um Estado capaz de involução, que parecia se repetir no momento em que o franquismo tomou corpo na Espanha dos anos 40. Esse retrocesso, no período da Contra-Reforma, realizou-se mediante a expulsão dos judeus, conforme o ponto de vista de Madariaga, pessoas ativas e capacitadas que foram engordar a frente anti-hispanista contra o Império, culminando com as revoluções independentistas do século XIX. Por outro lado, relacionado à ideologia inquisitorial, Eduardo Nicol entende que não houve uma política ecumênica da Espanha nos séculos XVI e XVII, houve a doutrina dissimulada pela idéia de um Estado-Igreja que não chegou a se realizar, prevalecendo a política do poder opressivo. Tais antecedentes dogmáticos embasam a atitude moralista que determina a rigidez da visão tradicional, fechada para o juízo crítico que permite a revisão dos seus pressupostos valorativos.

Em 1928, num momento entusiasta da sua carreira, Francisco Ayala reivindica uma revisão dos pressupostos humanistas ao comentar uma conferência proferida por Fernando de los Ríos nos Estados Unidos, que propalava o ressurgimento da espiritualidade espanhola num momento em que se afirmavam seus valores, retomada onde sua história ficou suspendida no século XVI. Defende a tese de Fernando de los Ríos, segundo a qual existiu e aplicou-se a organização Estado-Igreja de modo duradouro, apesar de que ele não afirma a necessidade dessa atitude fechada a não ser "para salvar aquilo que acredita constituir a substância da nacionalidade", um drama para a consciência dissidente dentro dessa estrutura (AYALA, 1928a, p.129).

Justamente o conceito de nacionalidade é objeto de sua crítica em *Razón del mundo*, contra a visão essencialista da Espanha difundida pela intenção moralizadora dos intelectuais da Geração de 98 e desautorizada pelos acontecimentos históricos vividos naquele momento: *"la fase histórica de las nacionalidades se cerraba en el mundo sin que España hubiera alcanzado a realizarse como nación de modo plenario"* (AYALA, 1964, p.21). Segundo o autor, a ordem política das nacionalidades estava se desfazendo no momento em que escrevia sua obra, o que desacreditava a busca de uma essência cultural e moral da nação espanhola, ou daquela maneira de ser coletiva que Ortega denominou como "morada vital". Ayala entende que a cultura hispânica colocou-se a margem do desenvolvimento histórico desde o Renascimento, perpetrando sua própria decadência pela incongruência interna entre seus princípios morais e pela atitude dos seus homens. Porém, defende que, por razão dos acontecimentos vividos na primeira metade do século XX, principalmente a Guerra Civil na Espanha, e da interdependência econômica, militar e ideológica dos outros territórios hispânicos, esse mundo de cultura incorporou-se ao movimento histórico (AYALA, 1947c, p.303).

A incongruência interna concretizou-se como guerra civil no século XX, assim como no século XVI, em momentos de expressão de um sentimento dúbio e contraditório, escindido, que levou a que os espanhóis fossem os principais críticos de sua própria cultura. Nesse sentido, não é possível definir uma essência espanhola, conforme um conceito fechado, porque se trata de um complexo cultural que tem sua base em uma constituição plural, invalidando a suposição de uma unidade coerente. No período do exílio, obviamente, essa consciência crítica foi sustentada fora da Espanha, posto que no seu interior vigorava uma visão essencialista que se prendia a princípios morais. A compreensão do dualismo espanhol é mantida por inúmeros pensadores, que vêem sua pátria como o país do tudo ou nada, do fervor religioso ou do humanismo libertário, da ambição e da salvação:

*por una parte, el orgullo y la crueldad ibéricas; por otra, la espiritualidad y universalidad hispánicas. Las dos Españas, si se quiere. Son los elementos dispares que, en conjunto, constituyen la entraña de ese fenómeno llamado Iberia. Fenómeno excepción de Europa* (CARMONA NENCLARES, 1942, p.50).

O renascimento da espiritualidade liberal de que falava Ayala, baseado talvez no sentimento de perda da última colônia imperial e retomada do seu andamento histórico, tratou de negar uma dessas Espanhas, aquela dependente do seu espaço territorial, para reencontrar a outra, aberta ao porvenir temporal.

### 2.2.3.2 Formas de interação entre a Europa e as Américas

A mencionada abertura, que se deu na passagem do século XIX para o XX, não esteve restrita somente à cultura hispânica peninsular, mas também ao continente hispano-americano, aos diferentes países que começavam a amadurecer a consciência de sua autonomia num processo primordialmente existencial, ou seja, inscrito na temporalidade histórica. Isso leva Ortega a refletir que *"con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa que, por lo visto, es la esencial: el futuro común"* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.267). Não se pode negar sua mútua interferência histórica, a interação de seu pensamento, sua literatura, sua arte, seu desenvolvimento cultural e social, mas, na modernidade do mundo hispânico, a tradição deixará lugar para a criação, que se projeta no horizonte do porvir. Seja como for, o hispânico é o elemento compartilhado que garante uma identidade cultural relativa para os povos da América, como pensava também Pedro Henríquez Ureña, em contraposição à postura pragmática dominadora do elemento anglico do norte. Caracteriza-se pela herança humanista, socrática e cristã que determinou o teor do pensamento e da ação institucional dos primeiros anos de colonização espanhola na América, ainda que as atitudes individuais fossem incongruentes com os pressupostos ideológicos e impusessem um perfil dominador ao descobrimento. A referência humanista do Estado se materializou através da fundação

de universidades que difundiram o sentimento fundamentado no aspecto humano de uma cultura universal, uma preparação para o desenvolvimento do ímpeto independentista, segundo Madariaga, cujos atos de rebeldia formaram parte do "hispanismo", um processo de conscientização de sua própria personalidade. A sustentação do caráter humano dos povos americanos levou Carmona Nenclares a ver o período pós-descobrimento como uma hispanização não uma colonização propriamente dita, pois estava baseada numa pressuposta unidade da espécie humana.

Dessa maneira, reconhece-se uma unidade espiritual baseada num fundamento comum, de modo que, mesmo no período contemporâneo, os espanhóis que foram para a América Hispânica "se arraigaram nela", observa Eduardo Nicol,

*para vivir allí no tienen que trasplantarse o trasterrarse, porque esa tierra es suya y no pierden en ella sus raíces. Esto lo comprenden bien todos los hispanoamericanos que han estado en España, porque la situación es recíproca: no se produciría en un lado si no se produjera también en el otro (NICOL, 1961, p.86).*

Esse intercâmbio foi constante, lembremos de Rubén Darío, de Huidobro, ou de Neruda, e também de Ortega, que influenciou o pensamento existencialista na filosofia hispano-americana, apesar de já haver uma predisposição existencial do pensamento no continente. Foram muitos os espanhóis que radicaram na América, depois da Guerra Civil, Eduardo Nicol, José Gaos, Rosa Chacel, Rafael Alberti, María Zambrano, Max Aub, Francisco Ayala, entre outros, e continuaram seu trabalho a partir dessa nova realidade. Quando perguntaram se sua obra era radicalmente espanhola, Ayala apontou que:

*En un sentido es cierto, sin duda, puesto que nací y me formé en España e inclusive había publicado obras aquí antes de la guerra civil, por virtud de las cuales mi nombre contaba en la literatura viva de la España de entonces. Por otra parte, aunque mis temas han sido algunas veces temas españoles, como ocurre en Los usurpadores y en La cabeza del cordero, no he dejado de trabajar con ambientes extrapeninsulares, bien sea hispanoamericanos, como ocurre en Muertes de perro y El fondo del vaso, bien sea con ambientes de localización indeterminada e incluso con ambientes norteamericanos (AMORÓS, 1977, p.230).*

As Américas participaram de sua obra não apenas como tema literário, mas também como objeto de reflexão, a partir do momento em que os universos social, cultural e imaginário americanos se tornaram integrados ao seu pensamento. A partir daí já não se limita ao mundo hispânico, contrapõe a ele a cultura norte-americana, país onde morou e atuou como professor de literatura espanhola até terminar sua trajetória como exilado e aposentar-se como professor. Com o conhecimento dessa realidade ambígua do continente, a partir da sua formação sociológica, Ayala comenta a evolução das designações a respeito do "americano", chamando a atenção para os equívocos e para os fundamentos ideológicos que os sustentam. Por exemplo, o conceito de "Américas" está subordinado à política da "boa vizinhança" promovida pelos Estados Unidos no pós-guerra, relacionada ao movimento panamericanista, e obedece ao interesse de acentuar sua hegemonia dentro da comunidade continental e mundial; por outro lado, a difusão da idéia de "América Latina", que incluía os grupos falantes de espanhol, português e francês, é consequência do crescente prestígio cultural da França naquele momento, em detrimento do conceito reducionista de "hispano-americano" (AYALA, 1980, p.132). A partir disso, o crítico se questiona se realmente os países reunidos sob essas nomenclaturas formam uma unidade pois, apesar do elemento hispânico presente através da língua e da tradição determinar um vínculo entre alguns países, o movimento político posterior às independências foi dispersivo, configurando o fracasso do sonho de Bolívar. Casos diferentes são os do Brasil, onde o rei de Portugal proclamaria a independência do Império Brasileiro, e dos Estados Unidos da América, onde os estados independentes formariam uma federação. Contudo, a ponte lingüística entre os países que formam o mundo hispânico continua sendo o laço mais forte dentro da sua diversidade, testemunho da sua referência cultural comum, o que permite uma compreensão recíproca.

No âmbito social, Carmona Nenclares entende que houve em predomínio do indivíduo sobre o Estado devido a que a colonização foi um procedimento popular, estabelecendo uma divergência entre a realidade social americana e as leis

ditadas pela metrópole. Isso caracterizou uma experiência histórica dramática que determinou a derrocada da própria Espanha e a luta contra os movimentos autoritaristas: *"los criollos lograron un día librarse de España, pero el liberalismo español no ha logrado todavía su victoria definitiva"* (CARMONA NENCLARES, 1942, p.50). Isso porque, erigidas a conquista e a colonização, com todos os limites que se possa atribuir a esses conceitos, segundo um espírito que respondia a uma vontade de saber, seu impulso se viu freado pelos acontecimentos históricos e recolheu-se na consciência do ser americano, fundando um ideal de liberdade. Resultante desse ímpeto humanista, estabeleceu-se uma vinculação profunda entre a América e a Europa, conforme vê Madariaga, para quem Portugal, Espanha, França e Inglaterra constituem o referente mais imediato para a cultura americana, fazendo que o americano sinta a cultura europeia ocidental como própria, apesar da sua "mania imitativa" dos Estados Unidos. A mestiçagem resultante da relação do europeu com o índio e o africano produziu uma diversidade fundamental, excedendo as diferenças entre países para chegar ao extremo da pluralidade individual. O processo de hispanização segundo os preceitos do liberalismo, para Madariaga, foi o que provocou a necessidade de independência pessoal de toda autoridade, porque o espírito humanista valorizava o elemento humano e livre do ser (MADARIAGA, 1959, p.74).

Esses antecedentes culturais caracterizam uma situação vital para a América Latina, produzindo uma vocação especial para a especulação filosófica em busca do próprio ser, como fica expresso pela aportação americana para a filosofia no século XIX (GAOS, 1957, p.258), o que origina uma forte consciência de si desenvolvida segundo a chave existencialista. O procedimento reflexivo revela uma tendência para o escrutínio em busca de traços persistentes que caracterizem uma personalidade argentina, ou mexicana, ou chilena, produzindo uma revisão integradora das comunidades políticas. A esse grupo se somaram, no século XX, os pensadores espanhóis que foram para a América, incorporando-se à segunda geração de filósofos hispano-americanos como mediadores entre um setor e outro da hispanidade.



*[...] estos pensadores han tenido oportunidad de prestar a España un servicio muy señalado, aparte de otros. Desde luego, han prestado a España el servicio que consiste en servir a Hispanoamérica como a su tierra de origen [...]. Y esta forma dual de servicio es efectiva e irreprochable, y ha de constar en el haber de un lado y del otro, si de una vez nos decidimos a reconocer que la cuenta es común (NICOL, 1961, p.112).*

Como se vê, é senso comum o reconhecimento da identidade cultural compartilhada entre os intelectuais da geração que estamos tratando, como Nicol, Gaos, Ayala ou Henríquez Ureña, para citar apenas alguns. Em função disso, os espanhóis exilados nos países americanos tiveram muita facilidade para se integrar, receberam uma atenção especial, diz Gaos, dado que manifesta um mesmo centro de gravidade. Tendo a garganta apertada, comenta Murena, a Europa se americanizou, engajando-se no movimento de diálogo promovido no âmbito ultramarino (MURENA, 1950, p.103). Esse esforço, gastado pelos intelectuais no sentido de pensar e reconstruir as bases de valor para o mundo desarticulado do pós-guerra, é consciente do princípio de respeito mútuo em relação às diferenças orgânicas dos conjuntos sociais. Enfatiza-se o elemento mestiço do complexo cultural latino-americano como uma característica vital, assim como a raiz diversificada da cultura espanhola fundada sobre os povos do Mediterrâneo, de modo a compreender a assimilação e a integração como um processo de enriquecimento do corpo hispânico. É o eixo de articulação da identidade hispânica, que define uma natureza histórica para o seu ser a favor da federação dos países latinos, defendida por Madariaga, Henríquez Ureña, Xirau e Ayala, contra a absorção política predicada pelas idéias panamericanistas, baseadas em um intercâmbio econômico-militar superficial e falso, reconhece Waldo Frank, e inexistente quando se trata de relações vitais entre as Américas.

### 2.2.3.3 Questões a respeito de uma comunidade ambígua

A consciência comunitária deu um salto enorme com a expansão marítima promovida pelo Império espanhol no século XVI, em um grau equivalente ao alcançado pela mudança da aldeia para a cidade. Essa evolução, apoiada na filosofia

cristã, representou a descoberta da comunidade humana, e promoveu a sua unificação ao propor a superação do isolamento do indivíduo que arriscou aventurar-se pelo desconhecido, como disse Octavio Paz. Porém, o racionalismo individualista impôs-se a essa perspectiva humanista, extremando a iniciativa da vontade de ação do sujeito, acentuada pela idéia de livre-arbítrio. Associado ao sentimento geracional de perda, a partir de 1898 na Espanha, isso desacreditou o sentido de humanidade para fortalecer a noção de uma relação comunitária difícil entre indivíduos. A atualidade é problematismo, observa Ortega y Gasset, e a comunidade se fundamenta nos problemas compartilhados, sobrevivendo quando um indivíduo propõe um enigma para o outro. Avançando além do limite individual e nacional, em *La rebelión de las masas*, Ortega insere a comunidade espanhola na corrente espiritual europeia formada pela integração do pensamento.

*Sólo aciertan [los filósofos autóctonos] a ver una sociedad, un Estado donde la unidad tenga el carácter de contigüidad visual; por ejemplo, una ciudad. La vocación mental europea es opuesta. Toda cosa visible le parece, en cuanto tal, simple máscara aparente de una fuerza latente que la está constantemente produciendo y que es su verdadera realidad. Allí donde la fuerza, la dynamis, actúa unitariamente, hay real unidad, aunque a la vista nos aparezcan como manifestación de ella sólo cosas diversas. [...] La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.120)*

Essa perspectiva passou a ser revista no momento da diáspora pós-guerra civil espanhola pelos intelectuais que se exilaram, perguntando-se pela identidade originária: "nos une la tierra; nos iguala la tiniebla de la tierra; nos liga, tanto como nuestro amor, nuestro odio; nos hermana la comunidad de nuestro destino" (AYALA, 1939b, p.36), e redescobrimo seu ser no mundo hispano-americano. No entanto, um ser disperso, disseminado e dinamizado pelo mosaico cultural do que se chama América Hispânica, Ibérica, Latina, ou como seja. Esse complexo histórico-social permitiu que o sociólogo Ayala afirmasse que

*el destino de la Humanidad no puede captarse – o no puede captarse todavía, en la situación cultural de hoy – intuitivamente, como el de una comunidad concreta, en la corriente misma de su vida: necesita ser inferido mediante una construcción intelectual* (AYALA, 1984, p.180).

Com a corrente da vida moderna descontínua, interrompida, fragmentada, reforça-se o conceito de que a identidade é uma construção subjetiva, desvirtuando definitivamente o preceito hegeliano de espírito objetivo.

Para Hegel, lembremos, o sentido humano da vida estava na conexão do indivíduo, agente da atividade histórica, com a substância da sua comunidade, na qual estava integrado. Nesse processo sua individualidade ficava determinada pelo sistema de vinculações do *dasein*, procedentes da mentada atividade. Com a crise das nacionalidades no século XX, dita vinculação se fragilizou para acentuar o sentido de indeterminação do ser e aumentar o peso do seu compromisso histórico, da sua responsabilidade, já que o que ele era se devia a si mesmo, não a um formato anterior. A perspectiva universalista da humanidade, de origem cristã, quis ser retomada nos anos de pós-guerra, pela idéia de uma comunidade internacional, uma "versão da cristandade medieval", diz Ayala, que, no entanto, poderia proporcionar a base para formar uma futura comunidade mundial. A iniciativa desta versão estava na vitória das Nações Unidas e na constituição da Unesco, como associação de povos a favor da paz e do bem comum, representando uma esperança que se desvaneceu com o decorrer dos acontecimentos.

No âmbito da comunidade hispânica ampliada, o idioma passou a ser o elemento unificador, ao fim do processo de superação dos nacionalismos: *"la lengua, que no nos sirve para decir suficientemente lo que cada uno quisiéramos decir, revela en cambio y grita, sin que lo queramos, la condición más arcana de la sociedad que la habla"* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.129). O sentimento de comunidade hispânica podia ser mais ou menos intenso, mas o vínculo concreto se estabeleceu pelas afinidades culturais de sua origem e pelo idioma comum, observa Ayala (1980, p.135). Contrariamente ao que se esperava, tendo em vista a dispersão política na América Hispânica e a ênfase nacionalista do século XIX, não houve uma

diversificação lingüística, mas um desenvolvimento mediante o contato recíproco e intenso com o mundo através das minorias intelectuais e mediante o suporte dos meios de comunicação de massa, permitindo que se falasse de uma "República das Letras", dentro da qual as diferenças regionais não impediriam a mútua compreensão. Essa universalidade parece ser a concretização mais eficiente do espírito ecumênico preconizado pelos pensadores espanhóis dos séculos XV e XVI, baseada no reconhecimento da diversidade entre os grupos culturais não somente na América Hispânica, mas dentro do próprio território espanhol, segundo suas diferenças lingüísticas. No entanto, naquela época, as distinções culturais representadas pelos diversos idiomas, produziram a luta pela hegemonia política, respaldada pelo poder religioso, segundo a fórmula Igreja-Estado já comentada. A unificação política da Espanha realizou-se mediante a imposição cultural de Castilha de maneira externa e formal, muitas vezes violenta e arbitrariamente, diz Nicol, o que não permitiu que houvesse uma verdadeira comunidade (NICOL, 1947, p.120). A falta de um objetivo comum baseado numa consciência coletiva fez com que não existisse uma verdadeira comunidade espanhola desde o Renascimento até a República de 1931.

Essa avaliação feita pelo filósofo no ano de 47 expressa claramente o ressentimento gerado pelos acontecimentos históricos, que delatava a falta de respeito pelas diferenças políticas e a inexistência de um sentimento de comunidade dentro do seu próprio país. Esse fato, evidenciado pela Guerra Civil, produziu o êxodo de uma multidão de espanhóis e da maioria dos intelectuais e profissionais liberais em direção a outros países europeus e, principalmente, hispano-americanos. Ali, o acolhimento recebido pelos imigrados despertou outra consciência, a da comunidade hispânica que ultrapassava as fronteiras peninsulares, permitindo a revisão de determinados postulados, entre eles o de que as independências representaram uma perda política, mas não espiritual. Porque ali estes espanhóis republicanos encontraram sua identidade no espírito liberal arraigado na cultura hispano-americana desde os primeiros tempos da colonização, mesmo passando tudo o que passou depois da Contra-Reforma e da Inquisição. O sentimento de Nicol é o mesmo de

Xirau quando afirma: *"España ha perdido su delimitación territorial. Sólo en espíritu es posible reconocerla. Y en el espíritu nos pertenece por igual a todos, sin superioridad ni privilegio. [...] Dondequiera que se halle aquel espíritu, allí se halla España"* (XIRAU, 1999, p.550). Para não se desesperar, estes homens encontraram a Espanha presente no hispânico, no reconhecimento da identidade fora dos limites nacionais. Reconheceram-se também na luta pela dignidade e pela autonomia, a favor de alcançar a consciência do seu ser, para inscrever-se na história da grande comunidade humana, porque *"sólo en la libertad y en el espíritu es posible una auténtica comunidad"*.

A proposta federativa para os países hispano-americanos se fundamentou na idéia de revificação dos postulados humanistas, ou das Cortes de Cádiz, como uma saída para fortalecer-se frente à nova configuração política, mundial e de pós-guerra dos blocos econômicos. Para Xirau, assim como para Henríquez Hureña, a comunidade hispânica constitui um corpo cultural e possui uma fisionomia histórica compartilhada, mais que hispânica, ibérica, prova disso é a facilidade de assimilação que têm as pessoas que, por muitas razões, passam a viver em diferentes países dessa comunidade. A unidade ibero-americana é um fato de natureza histórica, entende Salvador de Madariaga, sustentada por uma tradição secular e mantida pelo caráter ibérico. Para Carmona Nenclares, Ibero-América até reproduziria a história da Espanha, principalmente nos movimentos de rebeldia (CARMONA NENCLARES, 1942, p.44). Dentro do âmbito hispano-americano, por sua vez, essa unidade se deveu ao elemento espanhol, defende Madariaga, indispensável antecedente histórico do americano, segundo José Gaos (GAOS, 1957, p.260). Se, por um lado, os emigrados tiveram facilidade para sentir-se integrados no contexto americano, por outro, a sua presença no continente americano representou um impulso econômico e social, o que significou uma troca e um serviço prestado dentro da sua própria comunidade. Esse sentimento respalda o uso que faz Ayala da primeira pessoa plural, quando se refere aos povos de raíz hispânica, para definir uma personalidade histórica comum e a sua existência como corpo de cultura.

*Pero los pueblos de raíz hispánica – como, en general, las naciones latinas del Occidente europeo – son portadores de un sentido de la vida, de unos valores culturales, que constituyen sin duda alguna el más fino patrimonio de la humanidad. La misión histórica que se plantea a ese conjunto de pueblos – unidos por las mismas tradiciones y por una semejante sensibilidad – es la de afirmar y hacer que prevalezcan en el mundo ese sentido de la vida y esos valores culturales (AYALA, 1945a, p.54-55).*

No momento em que escreveu esse ensaio, em 1945, ainda vigorava a preocupação pelo sentido de responsabilidade sobre os acontecimentos históricos e a crença na capacidade de interceder na nova ordenação jurídica do mundo, sustentáculo da idéia de entendimento permanente entre os diversos grupos políticos da latinidade, de modo a conscientizar sobre sua situação histórica comum e evitar a dispersão regional. A compreensão ayaliana de universalidade parte sempre de uma situação político-social singular dada no tempo e no espaço, não de uma idéia generalizada e vaga de humanidade, esse é o parâmetro de análise que realiza em "La invención del Quijote", segundo o qual o destino individual está associado ao destino da comunidade onde se estrutura. Também em *Razón del mundo* o autor se ocupa da reflexão sobre o sentido hispânico, como já comentamos, matizando seu significado, desta vez, segundo o conflito entre espírito e poder, conforme o vê Luis Emilio Soto (SOTO, 1944, p.76).

O conceito de "hispanidade", ou melhor, "hispanismo" sustenta a defesa que realizam todos esses pensadores da comunidade histórica, política, social e cultural do mundo hispânico.

*[...] los hispanos son todos unos: hagan lo que hagan, contribuyen siempre al hacer común, aunque no lo crean. // Pero es mejor que lo crean. Será más fecunda la labor si es consciente de sus motivaciones radicales y de sus fines; concretamente: si cada español de España es capaz de exhibir como propias las obras de un hispanoamericano, como si se hubieran producido en España misma, y si cada hispanoamericano es capaz, de verdad, de apropiarse igualmente y de exhibir ante los extraños, como parte de la riqueza común, las obras de un español, aunque éste viva del otro lado del mar. En un lado y en otro esta conciencia seguirá enturbiada, y los planes de trabajo común serán precarios, mientras no se difunda la convicción de que la Hispanidad no es otra cosa que el carácter común y distintivo de los hispanoamericanos y los españoles, aquello que constituye la unidad solidaria de unos y otros (NICOL, 1961, p.102).*

Hispanidade é uma idéia aristocrática de direita, entende Madariaga, sustentada por uma ideologia católica de sentido colonialista, contra o qual lutou Bolívar ao defender uma comunidade livre e digna. Hispanidade tem uma origem germânica, foi criada pelo Instituto Ibero-americano de Berlim, segundo Carmona Nenclares, por isso correspondeu, naquele contexto, a uma visão nazista do mundo relacionada à mentalidade que triunfou na Guerra Civil, em 1939, expressando uma reivindicação fascista do ex-Império espanhol, por isso apresenta também uma vinculação falangista (CARMONA NENCLARES, 1942, p.44). O Hispanismo aparece como antídoto a esse conceito, partindo da perspectiva estabelecida pelas Cortes de Cádiz, antecedente da Primeira e Segunda Repúblicas espanholas, segundo a qual "a nação espanhola é a reunião de todos os espanhóis de ambos os hemisférios". O hispanismo, comparável à idéia de romanismo, é compreendido como o conjunto de fenômenos político-sociais derivados da presença da Espanha na América, representando uma contribuição para que os países hispano-americanos alcançassem, material e eticamente, segundo esse ponto de vista, um desenvolvimento histórico próprio. Foi um termo conceituado através da publicação da *Revista de las Españas*, no ano de 29, em Madrid, e defendido posteriormente, entre 1936 e 1941, por inúmeros intelectuais espanhóis, como Salvador de Madariaga, Luis Araquistáin, Fernando de los Ríos, Joaquín Xirau, Enrique Díez-Canedo, e também Carmona Nenclares, entre outros.

Enquanto o hispanismo era uma idéia debatida a partir da comunidade espanhola, de outra perspectiva, por aqueles anos, também estava em vigor o debate sobre o conceito de panamericanismo, ancorado na iniciativa norte-americana, como já mencionamos. Waldo Frank foi um dos seus grandes defensores no âmbito intelectual latino-americano, baseado no princípio de comunidade territorial e de destino histórico, dentro da qual ambas as Américas necessitavam profundamente uma da outra para vencer suas debilidades estabelecendo um ideal comum, gerador de uma harmonia de pensamento mais forte que as diferenças idiomáticas, de raças e modos de vida (FRANK, 1942, p.38-39). Entendendo os pressupostos do panamericanismo como

uma oposição do *ethos* americano ao europeu, os pensadores espanhóis contrapõem a este conceito a noção de que não pode haver uma comunidade espiritual panamericana (NICOL, 1961, p.79). Para Madariaga, por sua vez, esta idéia peca por impureza posto que não define uma igualdade simétrica, pois o desnível econômico e social entre Estados Unidos e todos os outros países latino-americanos é ineludível e provocaria a expansão do predomínio daquele sobre estes (MADARIAGA, 1959, p.16). A definição de uma organização federativa dos países latinos seria a única saída para contrabalançar o peso da influência da superpotência americana.

#### 2.2.4 Sobre Alguns Princípios e Valores na Obra de Ayala

Comunidade, convivência, liberdade, vontade são alguns dos princípios que se desprendem dos tópicos tratados anteriormente: humanismo, cristianismo, liberalismo e hispanismo. São conceitos dos quais derivam valores permeados na atividade crítica e ficcional de Francisco Ayala. Podemos considerar que os preceitos do humanismo espanhol caracterizam a fundamentação a partir de onde se desdobram todos os outros valores, imbricados como ingredientes necessários de uma receita culinária.

No campo da sociologia, da política e da pedagogia, os humanistas espanhóis, como Luis Vives, contribuíram para o fortalecimento de princípios semeados já pela filosofia cristã, entre eles a idéia de justiça como matriz das sociedades humanas e fundamento da sua organização, seja monarquia ou seja república. A partir deles, Francisco de Vitoria elaborou uma doutrina do direito dos povos baseada no princípio de liberdade, estabelecendo desta maneira, diz Joaquín Xirau, as premissas do direito internacional, segundo a qual nenhum povo poderia ficar excluído dos direitos inerentes à sociedade humana, porque eles se originaram na identidade de natureza dos elementos que a integravam, pressupondo a cooperação mútua: "*por primera vez, aparece la idea de una sociedad internacional concebida como un organismo de pueblos libres e iguales*" (XIRAU, 1999, p.546). Essa idéia determinou, por conseqüência, uma lei universal que deveria gerir as atitudes de todos os membros



da comunidade humana, garantindo a integridade da sua independência, da sua liberdade e da sua dignidade. Aqui se encontra a raiz da condenação de toda guerra, como um atentado contra a natureza humana. São os eixos básicos do espírito liberal, justiça, liberdade, igualdade,

*el único valor permanente y todavía transmisible hoy del cristianismo, el único provisto de capacidad para difundir un sentido espiritual a la existencia humana en una época en que los problemas de ordem material se revelan ya como problemas puramente instrumentales* (AYALA, 1963c, p.284).

Enquanto a técnica ofereceu um caminho para a solução dos problemas objetivos, o pensamento e a criação deveriam responder às necessidades espirituais, proporcionando um parâmetro crítico para a conduta humana.

No entanto, os preceitos do cristianismo deviam ser submetidos à revisão, tendo em vista as novas experiências históricas, de modo a aprofundar o problema do ser humano, observa Ayala em relação ao cristianismo anterior às cruzadas e aos descobrimentos (AYALA, 1944d, p.69). O conhecimento de modos de vida diferentes, da diversidade social, recolocou a questão relativo ao ser humano, sua forma cultural e sua natureza. Em Francisco Ayala, esse conhecimento propôs a indagação a respeito da divindade do ser humano, nos anos 40, partindo do pressuposto de que a natureza é unida em sua materialidade e em sua espiritualidade: *"más bien que simbolizar cualquier encarnación humana, las encarnaciones innumerables de los hombres son las que pueden en algún modo – pues están junto a nuestra personal experiencia – aproximarnos a la divina encarnación de Jesús"* (AYALA, 1977, p.201). Tal perspectiva estabeleceu a materialidade e a divindade como compostos equivalentes da humanidade, o que destacava a responsabilidade e a soberania do ser humano.

A iniciativa de ação na sociedade estaria no elemento particular guiado pelos princípios universais, contribuindo para o seu esclarecimento e sua aplicação na realidade imediata e histórica. A representação ficcional moderna, inaugurada por Miguel de Cervantes, baseou-se neste pressuposto, constituindo sua dinâmica a

partir da observação do comportamento complexo do outro, seus impulsos, motivações e as conseqüências dos seus atos. Por isso, o *Quijote* exprimiu a deformação das certezas do mundo clerical da Idade Média, a ambigüidade, o desengano, o jogo entre realidade e aparência, o ímpeto frustrado da vontade individual, alcançando configurar o drama humano a partir de fontes históricas muito específicas. A preocupação pelo aspecto humano foi uma das influências de Cervantes reconhecidamente atuante da obra ficcional de Ayala. O uso da imagem do ser humano como motivo e símbolo em sua obra, segundo uma função emblemática e concreta na representação, não apriorística ou abstrata, para Thomas Mermall, caracteriza o humanismo ayaliano (MERMALL, 1983, p.23). Uma qualidade ou uma ação permitiria relacionar em profundidade personagens antagônicos, justamente pela sua constituição humana. Porém, o crítico também reconhece o seu humanismo nos pressupostos teóricos da *ecumene espanhola*, fundamentada na convivência global e contrária aos nacionalismos, que disponibilizariam uma nova organização política da comunidade hispânica segundo os preceitos da tradição humanista integradora:

*el ideal más auténtico que había para un español liberal, asqueado tanto por el fascismo como por la perversión del socialismo, no era el pobre desbaratado liberalismo, sino ese virginal humanismo renascentista, tan idóneo, en sueño y esperanza más que en teoría, para la reconstrucción europea* (MERMALL, 1983, p.159).

Compreende-se, pela sua afirmação, que o humanismo espanhol representou para Ayala um sustentáculo moral diante do fechamento do horizonte de ação do indivíduo. No entanto, lembremos que esse humanismo foi um antecedente do liberalismo ilustrado do século XIX que, como organização social, base das nações modernas, viu-se ultrapassado e inaplicável diante da nova configuração histórica da sociedade do século XX. Porém, os princípios que o inspiraram continuavam vigentes como valores universais da convivência humana, o reconhecimento disso fez com que a ação do indivíduo fosse consciente do seu alcance e do seu limite, segundo preceitos espirituais, conforme disposições históricas. Nesse sentido compreendemos a reivindicação que realiza, em *Tecnología y libertad*, entre outros ensaios, dos

princípios de harmonia que inspiraram a sociedade do século XIX, adaptando-os à nova situação e restringindo o poder de interferência do Estado nos setores da atividade humana (AYALA, 1959b, p.99).

No comentário de *El problema del liberalismo para Sur*, em 1943, Aníbal Sánchez Reulet reforça a compreensão humanista do liberalismo ayaliano, chamando a atenção para

*su convicción progresista, su voluntad dignificadora, su fe en la educación, su confianza en la inteligencia y en la verdad, su exaltación del derecho y de la justicia. Y, sobre todo, su respeto por la personalidad libre del hombre. (Respeto por la persona, no por el individuo, para evitar uno de los equívocos más penosos en que ha incurrido, históricamente, el liberalismo)* (REULET, 1943, p.77).

Humanista e liberal. Ainda que construísse sua obra, como no caso de Thomas Mann, sobre os escombros da tradição decimonônica, conforme vê Mermall, seus valores morais se chocaram com o contexto histórico que definiu sua vida, a sociedade de massas, o pragmatismo, a guerra, levando seu antagonismo inclusive à dimensão metafísica, insinua o crítico, do "ser e o nada". Esse dissentimento se erigiu sobre o fundamento ético, a crença de que a crítica e a análise racional das idéias e instituições que orientavam a vida do ser humano deveriam determinar a postura moral do intelectual, que conseguiu sua máxima elaboração no período do século XIX apesar da obtusidade de um marcado ufanismo nacionalista, contrário à abertura compreensiva própria do pensamento humanista.

A racionalidade, para Mermall, revelou-se princípio formal das ficções e dos ensaios de Francisco Ayala, concretizando-se sob a modalidade de alegoria e "hiper-racionalização irônica", de maneira a mostrar a ausência de "razão" nas relações humanas segundo uma intencionalidade moral (MERMALL, 1983, p.197). A clareza do intelectual, fundada na inteligência crítica e na vontade de ação, deveria trabalhar contra o movimento de destruição da cultura, denunciando-o, dizendo a "verdade", respaldado pelas garantias da liberdade. Nesse sentido, sua missão era quase sacerdotal, porque buscava a salvação dos valores do espírito:

*"bajo esta postura intelectual subyace la vieja idea krausista y noventayochista de la reforma moral del hombre como paso imprescindible antes de intentar la re-estructuración social"* (MERMALL, 1983, p.153). Esse modelo de intelectual prevaleceu fortalecido principalmente no período do pós-guerra, quandourgia a necessidade do restabelecimento de parâmetros de ação para normalizar a convivência social, como fica claro no discurso de posse do diretor da Unesco, Jaime Torres Bodet, em 1949, reproduzido por *Sur*, onde reivindica a mobilização dos intelectuais para dar continuidade à sua obra como pessoas livres (CALENDARIO, 1949, p.83).

Contrariamente à perspectiva globalizante da Unesco, o horizonte do intelectual se fechou no âmbito dos nacionalismos, onde os valores e a tradição se converteram em puro símbolo. Ayala entende que os elementos representativos do passado, instituições, homens e idéias, deveriam ser submetidos à revisão constante para manter-se operantes na comunidade, assim como compreendia Ortega.

*[...] será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es "ipso facto" perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman "abiertas", ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración* (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.57).

A moral, portanto, não seria um sistema fechado, mas estaria em constante elaboração, guiada pelo ideal ético, ao mesmo tempo em que colaborava a constituí-lo. A ética é universal, enquanto a moral é individual, porém, da perspectiva hegeliana, a individualidade exteriorizaria a universalidade. Hegel entendeu que a moralidade consistiria em atribuir a toda conduta um caráter universal, de conteúdo histórico e existencial, suprimindo os particularismos. A ética constituiria a unidade espiritual absoluta dos indivíduos em uma realidade efetiva e independente, definindo uma direção para os fins e as ações do ser humano, coordenada a um conteúdo determinado. Em contrapartida à sua universalidade de origem concreta, a moralidade foi vista por Hegel como fator

histórico concomitante ao individualismo, que se caracterizava por uma introversão do espírito universal (NICOL, 1960, p.132).

Desse ponto de vista, a coordenação das diferentes individualidades determina uma pluralidade que se orienta pelos valores éticos da sociedade ocidental, fundamentada em princípios cristãos como o amor e o respeito, base para a tolerância, fundamento da paz. São valores que sustentam o equilíbrio de modos de ser e de poderes numa comunidade, como a européia, e garantem a harmonia mundial, referências que foram recuperadas em determinado momento da história do ocidente, quando a ilusão da sua estabilidade foi derrubada pelas crises que marcaram o século XX. Em "El loco de fe y el pecador", publicado em *Sur*, em 42, usando alegorias cristãs para refletir sobre o conflito histórico que vivia, Ayala comenta que o amor de Deus culmina no paroxismo das diferenças e que o milagre da fé deve residir no interior do ser humano, não em algo alheio, como propaga o dogma católico. Desse modo, redimensiona ficcionalmente as questões da ética e da moral como formas vivas, mais importantes que a lei estática que acomoda a ação humana. Somente a liberdade pode inspirar vida à moral e à ética, o livre-arbítrio do ser humano representa a liberdade criadora de Hegel, como uma presença ativa no mundo, integradora do indivíduo na comunidade.

A liberdade corresponde a muitas formas de experimentá-la. Pode ser como a revelação do êxtase de Nietzsche, "un instinto de relaciones rítmicas que abrazan una vasta escala de formas", que "pasa de la manera más involuntaria, como un torbellino de libertad, de soberanía, de poder, de divinidad" (NIETZSCHE apud ANTELO, 2005a, p.11). Também pode ser como a deliberação do sujeito social na relação política da sua comunidade, "*lo que resulta indudable en la democracia es su profundo sentido moral, y hasta podría decirse: cristiano, por cuanto atribuye al individuo la libertad de su fuero interno, y la perspectiva siempre abierta de afirmarse libre, de salvarse*" (AYALA, 1959b, p.81). Mística ou sociológica, entre outras formas, a liberdade remete à característica mais essencial da existência do ser humano. Consciente de si, contudo, a liberdade não se confunde com o bem-estar material,

conforme se tem difundido na sociedade de massas. Na sociedade, tratar-se-ia da possibilidade de analisar com visão crítica todos os problemas e acontecimentos, e expressar a opinião própria de modo livre, pelo menos idealmente porque, como diz Otto Maria Carpeaux em "La torre", publicado em *Realidad*, o equilíbrio entre "a autoridade e a liberdade, entre a liberação material e a liberdade espiritual" (CARPEAUX, 1947, p.228) ainda não havia sido resolvido.

De qualquer maneira, a perspicácia crítica para o uso da liberdade somente se alcançaria mediante o reconhecimento do passado e a conscientização sobre a experiência, formadores da memória. Conforme Ortega comenta em *La rebelión de las masas*, o grande tesouro do ser humano seria a memória dos seus erros, que impediria cometê-los sempre. O passado acumulado forma a tradição e a experiência proporciona o conhecimento. Tanto um como outro se renovam constantemente, sendo capazes de assimilar as diferenças quando conscientes da sua própria vitalidade. De acordo com a mentalidade da primeira metade do século XX, as principais referências dentro da cultura hispânica seriam Cervantes e o idioma castelhano, segundo uma perspectiva que ultrapassa as limitações nacionalistas da Geração de 98. Francisco Ayala, por exemplo, conecta os tópicos referentes ao caráter espanhol a uma projeção universalizante, não européia mas hispano-americana, quando defende sua autenticidade a partir dos fundamentos históricos da comunidade hispânica. Como Henríquez Ureña, ele opõe a tradição, como um produto cultural e integrador, ao conceito político do nacionalismo fechado, com o objetivo de engajar o corpo de cultura hispânico na corrente do progresso mundial, para superar sua situação marginal. Essa tradição é a do pensamento humanista espanhol, como vimos, que persistiu de modo perene na alma do povo hispânico, diz Xirau, reaparecendo sempre que houve uma conjuntura favorável. Esta se apresentou no momento em que os intelectuais hispânicos necessitavam reafirmar seus princípios e seus valores para salvar uma identidade aberta a novas experiências. Em função desse pensamento, Ayala encontrou ampla possibilidade de desenvolvimento das suas idéias na América, após a vitória do espírito trágico da Espanha nacionalista, em 1939.

Porém, o tom ecumênico que marcou o discurso polêmico do escritor em *Razón del mundo*, conforme já comentamos, foi abandonado por um matiz mais realista e comedido nos anos 50, segundo Thomas Mermall, atenuando o otimismo que o definiu anteriormente.

*Cuanto más se charla sobre la conveniencia, u obligación, o necesidad de afirmar los valores occidentales y de defenderlos contra el mundo exterior, más se nos impone la patética comprobación de que tales valores – los de la civilización cristiana, como las demás civilizaciones – han decaído en su especificidad cultural, han perdido su vigencia histórica, y sólo pueden mantenerse en la medida en que resulten acaso verdaderamente universales y, por lo tanto, susceptibles de ser vividos por todos los hombres (AYALA apud MERMALL, 1983, p.158).*

A mentada decadência revelou a comprovação do ultrapassamento dos pressupostos valorativos que impulsionaram a integração dos espanhóis no exílio americano e a defesa de uma herança cultural comum. Foi um reconhecimento da perda das referências morais na nova ordenação política e cultural do mundo, a da sociedade de consumo e dos meios de comunicação de massas, no contexto da Guerra Fria. A vida, e a memória, "¿es pura vaciedad?", se perguntam os mortos em "Diálogo de lo muertos". O recolhimento das reflexões carregadas de pessimismo e ironia no interior do sujeito, em detrimento do racionalismo historicista, provocou, na nossa opinião, o centramento na consciência existencial, convertendo o conhecimento da experiência intelectual em produção ficcional.

## 2.2.5 Reflexão sobre a Sociedade: a Cultura de Massas e o Contexto Ocidental

Ortega chama a atenção para o século XIX como um período relacionado à consciência sobre o social, onde os seres humanos aprenderam a fazer política, antes restrita aos grupos dirigentes, mediante a democratização da sociedade. A vida individual viu-se relegada pela preocupação relacionada ao grupo social, *"es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX – el 'individualismo' – fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su*

*afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo"* (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.62). Foram três princípios que permitiram a inovação do pensamento, implantada pelo século XIX, segundo o filósofo: a democracia liberal, a experimentação científica e o industrialismo, desenvolvendo a técnica. Nenhum deles foi criado pelos pensadores decimonônicos, mas a eles se deveu sua implementação, que permitiu ao ser humano um estado de bem-estar desfrutado inconscientemente, posto que o afastava da dinâmica problemática da vida.

Tanto a idéia marxista como a liberal de sociedade e Estado, no século XX, definiram as relações econômicas como determinantes do ser humano. O liberalismo se caracterizou pela integração do indivíduo ao conjunto da vida socio-histórica, marcada pela mobilidade constante. A liberdade individual, por consequência, representou um interesse da sociedade, composta pelo indivíduo e pelo Estado segundo a perspectiva de Spencer, um dos teorizadores do movimento liberal. A teoria política democrático-liberal defendeu o princípio de abstenção do Estado, cujo papel devia ser somente o de salvaguardar a ordem dentro do sistema de direitos que determinavam a liberdade individual. Por outro lado, a instituição burocrática do Estado servia de escudo para a atividade política da burguesia, que solicitava seu apoio para a realização dos interesses próprios. De modo que todo o sistema de direitos e garantias dos estados constitucionais modernos traduziu uma concepção burguesa de mundo, baseada na fé na liberdade, nas instituições e no poder formativo da política e da economia. Dentro da estrutura do Estado-Nação europeu, a configuração abstrata do Estado como instrumento da lei, adequado ao sistema constitucional, foi substituída aos poucos pelo seu uso como instrumento dos interesses nacionais. Este equilíbrio precário, como observa Arendt, rompeu-se após a Primeira Grande Guerra em consequência do surgimento das minorias criadas pelos Tratados de Paz e do crescente movimento de refugiados (ARENDR, 1975, p.309). Em decorrência, toda fundamentação dos Direitos Humanos passou a ser questionada porque se amparava em uma idéia homogeneizadora de ser humano, ignorando as diferenciações naturais (ARENDR, 1975, p.325). Adquiriu-se consciência,



portanto, de que o princípio de igualdade era artificial, resultante de uma forma de organização humana na sociedade.

O sistema de idéias da burguesia se orientou pelo "racionalismo individualista", forma de pensamento produtora da opinião, base de sustentação do regime democrático de "opinião pública", permanente, múltipla e difusa, que resumia a "vontade do povo", fundamento de gerência e controle do Estado de Contrato Social. O regime de opinião pública abrangeu, deste modo, toda a vida social e cultural, não só política. O principal veículo dessa configuração social foi a imprensa informativa, instituição fundamental da Modernidade. A imprensa nasceu como negócio e a serviço dos negócios, entende Ayala, por isso refletiu as transformações do mundo burguês (AYALA, 1959b, p.55). Nessa perspectiva, a liberdade de imprensa significava uma vinculação exclusiva às forças econômico-sociais, sem intervenção dos poderes públicos, sendo o principal meio de difusão da opinião e de orientação desta como força política, quando submetida ao jornalismo doutrinário e polêmico. Foi a origem da projeção dos meios de comunicação para a conformação da sociedade de massas.

O jornalismo foi o primeiro veículo de comunicação e meio técnico de influência sobre as massas, como forma de transmissão de idéias entre os grupos sociais. Nesse âmbito, se a informação correspondeu ao interesse da burguesia ilustrada e os anúncios publicitários, à mentalidade econômica, o folhetim foi o produto jornalístico vinculado a um conjunto de leitores oriundo dos níveis inferiores da burguesia, de formação superficial, gostos ingênuos e impulsos sentimentais, segundo Ayala, onde se originou o que se compreende atualmente como "massas" (AYALA, 1959b, p.58). O advento da comunicação de massas acelerou o processo de conhecimento pragmático e de evolução da língua, porém desalojou a ascendência das minorias cultas, provistas de prestígio social, sobre as massas, tornando-as volúveis às idéias dos grupos que detinham o poder. Isso se relacionou aos "novos" modos de exposição diante das massas, conforme vê Walter Benjamin, que estabeleceu outro processo de seleção, adequado àquilo que é mostrável, controlável e compreensível, "do qual emergem, como vencedores, o campeão, o astro e o

ditador" (BENJAMIN, 1985, p.183). O que toma especial relevo se consideramos a idéia de minoria intelectual de Ortega, que prescinde do seu caráter público a favor de uma ascendência metafísica do ser filosófico, como avalia Javier Krauel (2006, p.39).

Em *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset entende que a sociedade se constituía como uma unidade dinâmica de minorias e massas, a primeira composta por indivíduos ou grupos qualificados, a segunda formada por um conjunto de pessoas não-qualificadas, da qual participam não unicamente as massas trabalhadoras, mas o que ele chamou de "homem médio" (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.145). O espaço dessa realidade social era a cidade, a praça pública, espaço organizado da convivência grupal dos diferentes indivíduos que se associavam mediante formas de pensamento e valores comuns. Nesse espaço, a configuração social do século XX exigiu necessariamente uma planificação que garantisse a liberdade e a justiça, conforme compreende Karl Mannheim, um ponto de vista compartilhado por Ayala, segundo Luis Emilio Soto. Daí a importância do papel das minorias intelectuais na orientação das elites dirigentes (SOTO, 1944, p.76). Essas minorias representariam, para Mannheim, a relação com os valores espirituais, força propulsora das utopias liberal e conservadora. A mentalidade socialista apoiada na organização das massas, por outro lado, enfatizou o aspecto materialista da existência, acentuando o fator econômico e social como motores da ação, antes considerados elementos negativos para as realizações do espírito (MANNHEIM, 1952, p.225). De uma maneira ou outra, as distintas perspectivas se inseriam em uma sociedade fluida, instável, porque sujeita a transformações rápidas, constituída por ideais conflituosos que produziam um modo de valorização indeciso e flutuante. Para Ayala, o conjunto de valores reconhecidos pela totalidade social era, por consequência, muito reduzido em contraste com o campo do contraditório, discutível e sujeito a dissentimento, por isso se tornavam prioridade para a criação artística, apesar da sua subordinação aos determinantes econômicos (AYALA, 1944c, p.93). Entre os intelectuais que viveram o contexto das guerras mundiais, o papel das minorias era tema comum de debates, principalmente em função da valorização do aspecto econômico sobre o espiritual, chegando ao questionamento

da idoneidade ética do indivíduo. Como observa Pedro Henríquez Ureña, nos "Debates sobre temas sociológicos" de *Sur*, muitos acreditavam que nem o Estado nem a imprensa serviriam como instrumentos de ação para o intelectual, porque eram gerenciados por indivíduos de sensibilidade capitalista, saídos de capas intermediárias da sociedade situadas entre a minoria intelectual criadora de valores e a massa agnóstica (COMENTARIO..., 1941, p.110).

A democratização da informação, o desenvolvimento tecnológico-científico e o progresso econômico criaram uma situação de bem-estar social acessível a todos, ou a quase todos, produzindo o que se conheceu como "sociedade de consumo", impulsionada pela propaganda. Nesse contexto, a atividade social se desenvolveu tendo em vista a acumulação como medida de valor individual, relacionada tanto ao ócio como ao consumo ostensivos, materializando-se, por exemplo, no fenômeno da moda, analisado por Veblen em *Teoria da classe ociosa*. Na sociedade de massas, Mannheim entendeu que o sistema predeterminado de consumo se relaciona a um processo de "racionalização funcional", que exime o indivíduo do ato de pensamento, e de "racionalização substancial", que é próprio da mentalidade liberal, significando *grosso modo* "não penso e faço o que quero" (MANNHEIM, 1936, p.63-64). Nesse déficit de pensamento, a cultura perdeu os valores espirituais e a sociedade passou a ser regida por pactos de ordem pragmático dentro do sistema estatal, que determinaram direitos e privilégios entre as classes. Por isso não se reconhecia mais nenhuma autoridade ética dentro da sociedade de massas, a não ser a que se constitui através da reprodução de bens materiais. Buscando evitar a decadência da sociedade e da cultura e realizar a passagem de uma democracia de minorias para uma democracia de massas, consciente de que o sistema de formação restrito à elite não se aplicava para as massas, Mannheim propôs que fosse feita uma planificação da sociedade no sentido de atacar objetivamente as deficiências do mecanismo social e harmonizar a livre iniciativa criadora com as instituições estatais (MANNHEIM, 1936, p.131-132). No entanto, Benedetto Croce adverte que se deveria separar a noção ética de liberdade individual do conceito de livre competência,

administrado pelo Estado sob a ótica de uma consciência moral, idéia compartilhada por Ayala segundo a qual deveria existir um comprometimento estatal sem intervenção nas ações individuais.

*No se trata de elegir entre la necesidad del comercio libre, en el cual la demanda y la producción se regulan según el capricho de cada individuo, y la necesidad de restringir, reprimir y normalizar las demandas de esos individuos para proveer a determinadas necesidades de la vida social; no se trata de elegir entre el camino hacia la propiedad y la empresa privadas o hacia la propiedad y la empresa colectivas reguladas por la comunidad, pues no es concebible la elección entre dos motivos inherentes a la vida humana, ninguno de los cuales puede evitarse. El problema, el único problema en la práctica, es obrar justamente, lo que significa moralmente en los casos concretos, o en otras palabras, establecer y desarrollar al más alto grado, en determinadas condiciones, la libertad y la facultad creadora humanas (CROCE, 1945, p.18).*

Liberdade e criatividade são atributos do homem moderno que se vinculam ao elemento soberano que lhe é inerente desde o seu nascimento, relacionado à sua "vida nua". Antelo nos lembra que, para Agamben, não se pode entender a evolução a partir do século XIX e a definição do Estado moderno se se ignora que o princípio de soberania, não o homem, fundamenta toda construção social (ANTELO, 2005c, p.41). A perda da soberania, por outro lado, provoca um retorno à condição animal do ser humano, condição de mero instrumento ou elemento descartável. Hannah Arendt situa nesse campo, por exemplo, o ser humano que é privado do seu pertencimento a uma comunidade, dos seus direitos humanos (ARENDR, 1975, p.335), pois ele fica desvinculado da sua humanidade, do direito de ter direitos. Crise da humanidade, crise do Estado e crise da Modernidade se ligam em um mesmo abalo sísmico. Frente a esse horizonte, não há possibilidade de sustentar a idéia de comunidade nacional porque, além de tudo, *"la nación es um conjunto de puntos del imaginario que hacen lazo social, de ahí que su valor cambie constantemente"* (ANTELO, 2005c, p.34).

A respeito das raízes da relação entre *persona* e Estado, tais fundamentos básicos da sociedade ocidental, o conceito de indivíduo, as instituições e a

organização estatal, tiveram sua origem nos primórdios humanidade, partindo da perspectiva mágica do mundo, observa Ayala, que definia capacidades técnicas especiais do homem-divindade para manipular a natureza mediante o conhecimento e o domínio das suas regras (AYALA, 1944d, p.74). Por outro lado, a máscara, atributo mágico inserido no contexto ritualístico de iniciação, conforme analisou Caillois, resguardava o segredo da individualidade ao mesmo tempo que integrava o sujeito no todo social, um uso que se viu muito bem aplicado em “Baile de máscaras”:

*"¡Qué suerte, qué felicidad, bien mío, haber podido escaparnos los dos solitos, con estos disfraces tan iguales! Mi pierrot y tu pierrot. ¿Cuántos pierrots habrá aquí? Infinitos. Una pareja más de pierrots, eso es lo que somos nosotros (AYALA, 1961, p.35).*

Nesse caso, o tema da máscara denuncia a perda dos valores espirituais, baseado na hipocrisia social, afastando-se das determinações objetivas da sociedade como organismo institucional para centrar-se nas relações interindividuais da convivência humana. Relaciona-se ao uso da máscara característico do século XVII em Veneza, segundo o estudo de Caillois, como acessório da intriga amorosa e da conspiração política, convertidos posteriormente em componente dos bailes de carnaval (CAILLOIS, 1958, p.32). Talvez não seja simples coincidência que Ayala tenha publicado seu conto três anos depois do ensaio de Caillois, em 1961, traduzindo posteriormente o título original para o italiano, "Un ballo in maschera", para “Diablo mundo”, publicado nas *Obras narrativas completas* em 1969, no México, incluído depois na edição de *El jardín de las delicias*, em 1971, estabelecendo assim uma relação intertextual com a ópera de Giuseppe Verdi denunciando as frivolidades da alta sociedade.

A origem da instituição que sustenta a convivência social, conforme analisa Ortega y Gasset, está na fundação da *polis* como agrupamento civil em torno a um espaço limitado relacionado à praça, por isso oposto ao infinito da natureza. Mais abstrata que a reunião familiar, diz, essa concentração civil é a *república* composta de cidadãos, que dá origem ao Estado (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.251). Pela sua

constituição, o Estado se vincula a uma convivência estabilizada, porém é o resultado de um esforço dinâmico para produzi-lo e sustentá-lo. Em função de ser uma reunião de povos diversos, é naturalmente plurilíngüe e heterogêneo, no entanto alcança uma homogeneidade abstrata pelas determinações da jurisprudência. Em consequência disso, Ortega afirma que o Estado não é algo material, inerte, dado e limitado, não representa consangüinidade nem unidade lingüística ou territorial, mas sim "vontade de fazer algo em comum". A Nação se funda sobre a unidade abstrata do Estado somada à "projeção do que pretende ser". Uma concepção diferente do lugar comum segundo o qual a nação é uma sociedade de raiz natural análoga à família, enquanto o Estado é uma entidade criada pela civilização, como expõe Paita ao contradizer Ayala (PAITA, 1960, p.53), para quem a "nação" é um conceito político.

*Es preciso resolverse a buscar el secreto del Estado nacional en su peculiar inspiración como tal Estado, en su política misma y no en principios forasteros de carácter biológico y geográfico. // ¿Por qué, en definitiva, se creyó necesario recurrir a raza, lengua y territorio nativos para comprender el hecho maravilloso de las modernas naciones? Pura y simplemente porque en éstas hallamos una intimidad y solidaridad radical de los individuos con el Poder público desconocidas en el Estado antiguo. [...] Nación – en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo – significa la "unión hipostática" del Poder público y la colectividad por él regida. // El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma – primitiva, antigua medieval o moderna –, la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa, cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida común. Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables. Las diferentes clases de Estado nacen de las maneras según las cuales el grupo empresario establezca la colaboración con los otros (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.263).*

Por essas razões, um Estado nacional deve ser democrático já desde a sua origem, apesar das diferentes formas de governo, porque se fundamentaria num acordo do sujeito político com a comunidade atuante num mesmo projeto de futuro. Não obstante, e baseado na idéia de acordo social, também para Ortega o Estado não deveria promover uma ação intervencionista nas relações individuais. Ele seria, antes, dirigido pela opinião pública em uma situação de equilíbrio dentro do

movimento histórico. A fundamentação filosófica do regime de opinião pública se encontra no pensamento de Rousseau e de Kant, segundo o qual o Estado se sustenta sobre o ponto de vista lógico-político da natureza e razão dos indivíduos, surgindo mediante o "contrato social", conforme uma estrutura ideal básica. A dinâmica relacional da vontade individual com a vontade de todos, e a vontade geral, na teoria rousseauiana, faria emergir o conteúdo racional universal, como expressa Francisco Ayala, para concretizá-lo em forma de "lei":

*la opinión pública sería para Rousseau la expresión de la voluntad general – entiéndase razón política – y la fuente legítima de la ley y del gobierno; inescindible, única, arrancaría del fondo de los individuos, de su naturaleza no falseada, es decir del ámbito natural no organizado, para saltar desde ahí a lo organizado y constituido, al soberano, y acuñarse en formas oficiales (AYALA, 1940c, p.20).*

Disso se originou a política como organização do poder social, para Joaquín Xirau. Na base da ordem coletiva se encontraria uma estrutura vital e econômica que a condicionaria, estando orientada por um sistema de idéias e crenças que lhe daria sentido e configuração pessoal (XIRAU, 1999, p.567). Entretanto, esse conjunto de idéias (o contrato social, o regime de opinião pública, mesmo a idéia de política e a ética que o inspiram), corresponderam a um sistema de valores que estava em vigor até certa época, tendo sido desalojado pela transformação das realidades a que correspondia, observa Ayala, desde as Guerras Mundiais. O marco inicial desta ordem social estava no corpo de cultura da Cristandade, base da civilização ocidental moderna, que se organizou a partir do Renascimento em Estados nacionais, quadro da experiência coletiva integrada pelo desenvolvimento social interno, ascensão da burguesia e incorporação do proletariado, relativo às referências comuns do cristianismo e aos diversos modelos políticos surgidos a partir do século XVI. As perspectivas vitais se limitaram, então, às fronteiras nacionais na construção do progresso social e formação espiritual.

*A pesar de cosmopolitismos verbales e internacionalismos ideológicos, es lo cierto que todo ello, desde la producción artística hasta la justicia social, quedaba confinado, básica e intencionalmente, en los ámbitos nacionales. Incluso la economía debía terminar tratando de organizarse como economía nacional en régimen autárquico. La nación había pasado a ser la estructura fundamental* (AYALA, 1959b, p.113).

Contudo, os estados nacionais perderam sua eficácia no pós-guerra como formas de representação da sociedade organizada, posto que muitos grupos políticos se internacionalizaram, formando blocos econômicos como aconteceu com o proletariado socialista, ou se fecharam em determinantes nacionalistas, deteriorando os princípios liberais para converter-se em ditaduras, conforme sucedeu na Argentina por exemplo. Nesse caso, a estrutura estatal assumiu um papel absorvente na atividade social, colocando o indivíduo dissidente em uma situação de debilidade absoluta e desmantelando o Estado de Direito.

Ayala afirma que, em função dos seus estudos sociológicos, sempre evitou atribuir uma personalidade moral para as entidades coletivas, porém, podemos dizer que as usou como enquadramentos institucionais nos contos e romances, nos quais o indivíduo viu desafiados os seus princípios morais. Como observa Jorge A. Paita, referindo-se a *Muertes de perro*, "*Ayala ha calado muy bien la índole de nuestras sociedades, que tal vez en los peores momentos de su historia política sólo muestran, magnificadas, sus características de siempre*" (PAITA, 1959, p.72). Isso também é evidente em "Historia de macacos", conforme se comprova pelo discurso do Diretor de Expediciones y Embarques, Sr. Robert:

*Por supuesto – dijo –, de igual manera que yo he sabido, durante este ¡ay! largo término, aparentar distracción, ustedes han tenido también el tacto de fingir que continuaban creyendo a esta mujer esposa mía, según me había permitido presentarla, usando de una pequeña superchería, a mi llegada. Una pequeña superchería, sin consecuencias; pues estoy seguro de que, el conocerla más de cerca y poder apreciar su modo de conducta, su habilidad y experiencia, su sentido de las conveniencias y su escrupuloso respecto de las jerarquías, tan alejado todo ello de la necia arbitrariedad e insipidez que suele caracterizar a nuestras mujercitas burguesas, les permitiría a ustedes advertir en seguida y darse cuenta inmediata de lo que en realidad es ella: una profesional muy eficiente, en el sentido de las antiguas cortesanas* (AYALA, 1952, p.31-32).



O desterro acentua a perda das referências morais, nesse microcosmo social se reproduzem as hierarquias da civilização ocidental que definem privilégios conforme o *status* social do sujeito na organização do poder. Repete-se o motivo ayaliano da usurpação, configurando a prioridade do interesse que se realiza por meio da vantagem pessoal sobre o outro. O Estado, aqui, revela-se uma estrutura vital estática que reflete a apatia dos indivíduos.

#### 2.2.5.1 Referências sociais na Espanha e nas Américas

A coletividade social cobrou autonomia frente ao Estado monárquico com a mentalidade liberal, sustentada pelo racionalismo individualista, a liberdade civil, a propriedade privada, etc., conforme vimos anteriormente. Essa realidade persistiu mediante um equilíbrio político de poderes adaptado a uma sociedade plural, como a comunidade européia, base para a definição que Ortega realiza do Estado, originalmente democrático porque nascido do acordo comum entre diferentes grupos sociais. A diversidade é o tesouro do ocidente, diz Ortega, ela pressupõe o respeito pelas diferenças, como dispõe a filosofia cristã, o que justifica a campanha contra os nacionalismos que realiza Ayala, posto que são regidos pela intolerância em relação ao outro. O pensamento liberal tem um antecedente no Humanismo espanhol, mencionamos em outra ocasião, porém sua diferença reside em que os humanistas não viam a sociedade como uma reunião de povos separados que entram em relação através de um pacto ou de um contrato, como definiu Rousseau, mas entendiam que existia uma comunidade universal de povos livres e independentes, reunidos por uma natureza originária. No entanto, como vimos, esse pensamento liberal *avant la lettre* se viu freado, na Espanha, pela reação católica à Reforma protestante, impondo uma mudança nos costumes, na moral e a alienação pela fé cega. A Igreja acabou se apoderando do Estado, aponta Francisco Ayala, *"los postulados que – en todo caso – hay que aceptar para la convivencia civil dentro de un Estado, vienen a coincidir – en esa España – con los dogmas de la Iglesia. No hay más patria que la*

*patria católica. Se persigue a los disidentes. Cristo reina*" (AYALA, 1927b, p.248). A realidade espanhola apresentou-se, a partir de então, contraditória, como uma "existência no tempo, mas com vocação de eternidade", segundo Ayala, desentendida da substância histórica, fechada em si mesma, obstinada em superar a realidade dos fatos. Por isso, Dom Quixote é um símbolo dessa sociedade, permanecendo como mito quando aquela comunidade que lhe deu verossimilhança histórica pereceu, afirmando-se atualmente como puro artifício ficcional (AYALA, 2005, p.89).

Uma nova etapa histórico-social foi inaugurada com a invasão napoleônica na Espanha, ao princípio do século XIX, pois instigou o movimento de luta pela independência iniciado pelos *criollos* nos países americanos, contra o reinado ilegítimo dos Bonaparte. A culminação das independências das colônias caracterizaram uma mudança radical na maneira espanhola de ver o mundo, equivalente em importância ao descobrimento do Novo Mundo, promovendo a busca de novas direções para a compreensão de si em relação aos outros e para sua política de atuação, efetivada pelo movimento de 98 e pela chamada "regeneración de España". Na época, foi reanimado o debate em torno à dialética "espanholização" e "europeização", entenda-se "modernização" da Espanha, retomados por Ortega a princípios do século XX. Nesse contexto estiveram inseridas as I e II Repúblicas espanholas na tentativa de inscrever a nação no ritmo progressista das sociedades liberais. A atividade intelectual era intensa, mediante a publicação em revistas, as tertúlias literárias e o engajamento na educação, como representou a criação do Instituto Livre de Ensino, com o objetivo de formar uma elite esclarecida para guiar a sociedade a um desenvolvimento moral que acompanhasse o progresso econômico.

Porém, em função das derivações históricas dos conflitos internos, a Espanha nunca chegou a se realizar como nação de modo plenário, segundo a opinião de Ayala em *Razón del mundo*, comentada anteriormente, ainda que o movimento intelectual do passado buscasse a comunhão com o popular, conforme uma "vontade única e total de ser Espanha", como expressou Bergamín (BERGAMÍN apud ANTELO, 2005a). Nos anos de guerra civil, perderam-se as esperanças de

construir uma nação coesa e em 39 venceu a mentalidade retrógrada fundada no dogma católico secularizado, provocando a diáspora republicana, intelectual e liberal. Esse último dado reforçou a imagem de uma Espanha dividida por natureza, pela luta constante entre duas identidades, a ortodoxa e a dissidente. Esse caráter paradoxal se realizou no aspecto religioso conservador contra o liberal racionalista, ou no elemento aristocrático contra o popular, ou ainda no fundamento germânico em contraste com o mediterrâneo. A discrepância entre as mentalidades que formaram o caráter espanhol era o que estava por trás do debate entre Ayala e Claudio Sánchez-Albornoz. Era também o conteúdo das diferenças entre os primos Severiano e Roque, em "El mensaje".

*¡Cómo se le notaban ahora los años a Severiano, con el escaso pelo blancuzco todo revuelto, y aquellas ojeras! Me pareció viejo: un viejo. Fui a mirarme en el espejo del lavabo: ¡Hay que ver también los estragos que puede causar una noche en vela, y más después de haber viajado todo el día! ¡Y es que son ya muchos años de viajante, caramba! Pero luego se afeita uno, se lava, se peina, y ¡como nuevo! Comencé a enjabonarme la cara, mientras que él se desperezaba con los brazos en cruz (AYALA, 1948b, p.47).*

Enquanto Roque viajou, Severiano se contentou com o que herdou da família, vencida a vontade de conhecer o mundo. Mesmo que tenha se deixado levar pela história que lhe contou o primo, Roque questionou sua veracidade e buscou descobrir seu fundamento. Severiano também se subordinou à rigidez e aos ditames de sua irmã. Essas relações familiares simbolizaram o destino trágico da Espanha, vencida ao fim a pátria aberta ao universo pelo conjunto reacionário nacionalista: "*y está ahí, hecho símbolo, con la fecundidad prometida a las tragedias simbólicas. Por inútil, más alta, esencial*" (AYALA, 1939b, p.42).

Essa face dupla da Espanha, despótica e generosa, segundo Carmona Nenclares, foi transmitida para os países do continente americano como estilo e sistema de vida, o primeiro sintoma dessa hereditariedade foi a luta civil dos *criollos* liberais pelo rompimento com o Império (CARMONA NENCLARES, 1942, p.49), como resposta a ideários opostos. Este autor entende que a hispanização da América

foi resultado da inadequação de certos membros à sociedade imperial, por não se integrarem em seu pensamento e conduta homogeneizadas. Por essa razão, constituíram grupos cosmopolitas que se inseriram em sociedades mais abertas. Para Nicol, ao contrário, as independências não foram determinadas por uma consciência prévia dessa distinção, pois a busca do próprio ser começou somente depois de se ter alcançado a propriedade política deste ser e continuou ainda no século XX. Os países da América Hispânica nasceram com a Independência, mas não adquiriram com ela a autenticidade da sua vida (NICOL, 1961, p.65). As revoluções americanas, como a mexicana por exemplo, representaram um segundo nascimento, observa Nicol, colocando novamente em pauta o tema da propriedade do seu ser. Elas se erigiram sobre uma ideologia ensimesmada, conforme à meditação de um novo nascimento. Porém, no lugar de uma atitude otimista, esses movimentos expressaram ressentimento e uma certa amargura típicos de um sentimento pessimista apropriado ao pensamento existencialista, como já havíamos analisado antes.

Um fator que contribuiu para a peculiaridade cultural e lingüística dos países latino-americanos foi o que Madariaga chamou de "mania imitativa do Estados Unidos", uma situação evidente na segunda metade do século XX (MADARIAGA, 1959, p.41). Para ele, essa atitude é condenável por revelar uma derivação e um reflexo, não uma criação, que procuram "parecer" e não "ser", associados paradoxalmente a um nacionalismo ressentido. Certamente, esta admiração resultou do prestígio social e econômico, e foi incentivada pela sociedade de consumo através dos meios de comunicação de massa, como a indústria cinematográfica. Porém, as diferenças são profundas e remetem às raízes culturais de ambas partes do continente, conforme apontou Waldo Frank para defender a necessidade mútua como forma de sobrevivência. As principais diferenças remontam ao ponto de partida da formação cultural: o século XVIII, do pragmatismo e racionalismo protestante inglês, para os EUA; e o século XVI, do Renascimento e da Contra-reforma espanhóis, somados ao corpo cultural das culturas indígenas, principalmente a maia, a tolteca e a andina, para os países hispânicos. Para Frank, estes últimos se caracterizam por um estado

inseguro, onde suas riquezas são exploradas por grupos estrangeiros, deficiente quanto à sua técnica industrial, social e política, e fundamentado da moral e no pensamento da família e do indivíduo. Em contraposição, os Estados Unidos possuem uma base técnica sólida, nascida dos fundamentos filosóficos científicos do século XVIII que produziram a máquina e a política. São herdeiros da idade da razão e do empirismo, da ideologia do humanitarismo frívolo e do bem-estar físico, da fé no progresso e na concepção unitária e utilitarista do ser humano.

*En nosotros, como sus hijos más perfectos, mientras nuestros poderes técnicos crecen de una manera astronómica, se encoge nuestra capacidad de conocernos a nosotros mismos y a nuestra naturaleza y de emplear las disciplinas estéticas e intelectuales mediante las cuales el hombre establece su lugar apropiado como hombre en el reino verdadero del ser (FRANK, 1942, p.35).*

Frank reconhece que o pensamento mecanicista norte-americano supre as necessidades materiais da sociedade, mas não preenche a vacuidade espiritual, ao contrário, produz uma deficiência imaginativa e intelectual, que ele considera elementos fundamentais para o avanço técnico. Contra a decadência espiritual, Frank propõe o desenvolvimento da vida interior mediante o intercâmbio entre a estrutura técnica anglo-americana e a capacidade criativa latino-americana, de modo que se complementem para superar suas debilidades.

A peculiaridade social dos Estados Unidos não se encontrava somente no pensamento racional-pragmático, mas também da configuração intensamente polifônica da sua sociedade, conforme foi representado na obra *Manhattan Transfer*, de John dos Passos, cuja tradução para o castelhano foi criticada por Ayala em 1929 (AYALA, 19729c, p.122). Essa diversidade sustentou uma dinâmica social de mobilidade e mudança rápida, preludiando uma situação que acabou se projetando no mundo inteiro como algo típico da sociedade "americana", caracterizada pela ausência de estratos sociais sólidos e pela plasticidade de uma economia aberta, sem controle institucional, fundamentando a conhecida "liberdade americana" (AYALA, 1959b, p.74). Esse fenômeno produziu uma atividade intelectual que se tornou tradicional,

na opinião de Ayala, desde os estudos clássicos de Thorstein e Veblen, pela propensão a escutar com perspicácia o interior dos desenvolvimentos sociais.

Frente à idéia da inabilidade técnica e racional dos países latinos na América, pensamos que Francisco Ayala, assim como outros intelectuais, nos anos de exílio em países como Argentina e Brasil, até mesmo Porto Rico, aportou um fundamento racional e liberal para a filosofia, as ciências políticas e a sociologia, requisitado pelas elites pensantes que atuavam para solidificar seus estados autônomos e uma mentalidade autêntica. Não obstante, na medida em que avançava sua estadia no exílio e se perdiam as esperanças de retornar ao seu país e reconstituir uma sociedade livre, o escritor, primeiro, foi levado por uma negatividade ressentida, expressando uma preocupação existencialista na busca da identidade perdida junto a suas referências culturais. Segundo, tendo mudado para os Estados Unidos, mas ainda colaborando em revistas sul-americanas como *Sur*, nos anos 60, além de se dedicar ao ensino de literatura espanhola, deu preferência ao retorno sobre a vivência individual através da produção ficcional, colocando a preocupação social em segundo plano, uma forma de resgatar e manter sua identidade como sobrevivência numa sociedade despersonalizada.

#### 2.2.5.2 A mudança no pensamento ocidental: minorias *versus* massas

*[...] el derecho impersonal se tiene, el personal se sostiene. Ortega y Gasset*

##### a) Idéias sobre pertencimento, individualismo e massificação

Os estudos sobre a evolução do pensamento e o significado das coisas destacou o indivíduo e a ascendência do grupo de origem sobre as suas idéias por meio do método genético e do método sociológico. Dentro deste ponto de vista, numa sociedade fechada as percepções da realidade variariam conforme as funções e os interesses dos grupos sociais, produzindo diversos significados. Tal multiplicidade de formas de pensamento provocou uma inquietação intelectual que caracterizou

sua época, na opinião de Karl Mannheim, restringida, a princípio, a uma minoria especializada de pensadores e artistas, apesar da difusão democrática dos conhecimentos (MANNHEIM, 1952, p.30-31). O sociólogo defende que as discussões travadas entre os intelectuais tiveram origem na situação da sociedade em que viviam e que os problemas debatidos eram a intensificação e o refinamento racional de uma crise compartilhada pela totalidade social.

Considerando esse ponto de vista, podemos entender o interesse generalizado pela sociologia e pela política nas primeiras décadas do século XX, pelo papel social dos intelectuais no pós-guerra e pela valorização da comunidade hispânica como corpo de cultura, entre os anos 40 e 60. O caráter sociológico do conhecimento revelou uma reação à estética modernista de finais do século XIX, relacionada à "arte pela arte", ao purismo e ao conceptualismo. Nesse contexto, o intelectual exerceu uma atividade fundamental ainda que não prioritária, porque havia consciência de que não estava em suas mãos a condução da realidade social. Por último, nesse contexto que estamos tratando, existia uma necessidade de enfatizar as referências comuns do mundo hispânico de modo a facilitar a integração dos exilados espanhóis na América como agentes de conhecimento. Francisco Ayala participou em todos esses âmbitos de discussão, conforme já apontamos, principalmente ao longo do período entre 40 e 60, porém, como afirmamos antes, o interesse pela comunidade social decresceu na sua atividade intelectual em comparação à ascensão do indivíduo, o racional cedeu lugar ao vital, sem que cada lado dessa moeda deixasse de existir totalmente na configuração das suas prioridades de produção. Quando nos anos 40 defendia a unidade cultural da comunidade hispânica como vantagem para o escritor, já a princípios dos anos 70 considerava a pluralidade de países e formas lingüísticas como uma dificuldade para o trabalho intelectual, pelos deslocamentos do corpo literário e pela dilapidação dos recursos disponíveis para o escritor (AYALA apud AMORÓS, 1977, p.228), como se vê, o processo foi de desintegração dos alicerces corporativos.

Os preceitos a partir dos quais aborda a obra clássica de Cervantes em "La invención del *Quijote*", publicado em 1947, esclarecem sobre a importância do

aspecto social-histórico e humano-cultural como claves de interpretação dessa obra literária, produtora de um mito fundado no espírito espanhol, contra a compreensão conceptualista generalizadora. Por isso, o desenvolvimento do conflito dramático na figura de Dom Quijote não pode estar alijado do contraste histórico dos acontecimentos da época por se concretizarem na "dolorida, desenganada, humorística textura central do *Quijote*" articulada ao seu "heroísmo grotesco" (AYALA, 1947d, p.196). Esse entendimento é coerente com a idéia de mentalidade, que reproduz no pensamento as condições gerais da situação social do indivíduo, atribuindo-lhe forma e estilo que sustentam o significado e a expressão. Nesse terreno também arraiga a opinião, de matiz profundamente intelectual, devendo ser resultado de uma convicção e de uma vontade que reforçam a associação do indivíduo ao grupo. É a base de idéias que suporta a confirmação dolorosa da desarticulação da sociedade espanhola, por parte de Ayala, após a Guerra Civil:

*Y los hombres mismos son cementerio de sus muertos,— encierran dentro, pudriendo, sus muertos: padres, hermanos, hijos, amigos. Y enemigos. Enemigos, sí; que también los enemigos se llevan sobre el corazón, y hacen hediondo el aliento de quienes los han matado con sus manos o con el deseo* (AYALA, 1939b, p.40).

Quanto à organização das relações entre indivíduo e grupo social, o Estado de Direito, fundamentado nas idéias de Locke, foi a forma ideal de realização para a mentalidade liberal. Segundo ela, o indivíduo transferia seus direitos ao Estado na medida em que isso revertia para o bem comum, dentro do princípio de governo regido pela maioria. Assim, haveria um equilíbrio entre Estado regente dos impulsos subjetivos e Estado regido pelos indivíduos organizados objetivamente. Não obstante, nessa dinâmica ideal de forças, o intelectual deveria exercer o papel de mediador e de orientador do indivíduo e do grupo, sem poder coercitivo, mas de acordo com uma ascendência moral que lhe atribuiria autoridade, como defende Roger Caillois no debate "En torno a 'Defensa de la República'" de 1940, de tal maneira que o Estado deveria levar em conta sua opinião (EN TORNO..., 1940, p.98). Na perspectiva dessa reflexão sobre a atividade do sujeito na sociedade contemporânea,



Eduardo E. Krapf argumenta que o indivíduo fomentaria e renovaria a democracia, porque o ideal do Estado democrático de direito sempre deixaria um horizonte de criação imprevisível posto que jamais se realizaria completamente. Por outro lado, Ayala via no regime democrático a possibilidade de desenvolvimento do indivíduo dentro do seu âmbito de liberdade e escolha, à margem da política e sem a necessidade da entrega total à máquina do Estado (EN TORNO..., 1940, p.104). O que o comprometeria com a sociedade seria o sentido de responsabilidade, concebida como atitude salvadora, bem lembra Enrique Pezzoni, que o faria consciente da sua vinculação ao grupo e ao contexto histórico (PEZZONI, 1963, p.91). Porém, a sociedade de massas exigiu o acatamento do escritor que, mesmo contrariado, se viu forçado a participar nela ainda quando seus valores mais essenciais se vissem ameaçados.

Dessa forma, o intelectual se comprometeria com o estado cultural e político, devendo reconhecer o peso da sua participação e o preço pago pela responsabilidade das suas idéias. Algo que Ayala afirma não ter encontrado entre os intelectuais argentinos dos anos 40 e 50, em função da difusão de suas idéias pelos jornais, livros e pela cátedra, que contribuiu para a instauração do regime peronista e sua "desordem mental e moral" (AYALA, 1956, p.7). Segundo seus preceitos ideológicos, o autor compreende que não se deveria atribuir a responsabilidade de uma situação social e histórica à máquina do Estado, porque eram os indivíduos que sustentavam essa instituição ao se submeterem às suas tendências, quando deveriam apoiar-se sobre a afirmação moral e ética do ser humano favorável à convivência igualitária, mesmo que as condições de realização fossem precárias e antes prejudicassem que estimulassem a atividade individual (AYALA, 1948a, p.38). O fundamento dessas idéias estava no conceito de soberania do indivíduo, o único "capaz de pensar", diz Mannheim, despersonalizando a entidade grupal, sem negar a origem social da experiência pessoal que definia situações e padrões de conduta e pensamento. Para o sociólogo, o grupo determinaria primordialmente o impulso de mudança do entorno ou de conservação, conforme a sua posição no conjunto social, o que sustentaria seu pensamento e seus problemas.

A soberania do indivíduo começou sendo um ideal jurídico, entende Ortega, para passar a "*ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio*", o ideal a que aspirava a democracia se converteu em uma pressuposição inconsciente no contexto da sociedade de massas (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.152). Tratava-se de uma condição diferente da que correspondia às idéias de soberania que sustentaram os primórdios do Estado moderno. Enquanto Hobbes estabelecia a submissão plena ao Estado absoluto e Locke postulava uma reserva de direitos do indivíduo frente ao Estado, na nova sociedade de massas os direitos estavam adquiridos e o Estado se submetia à vontade soberana do corpo social, podendo ambos chegar a confundir-se na figura do ditador. No contexto dos anos 40, discutia-se muito sobre a particularidade desse horizonte de relações e se defendia, no âmbito da manutenção do regime democrático e republicano, a derrubada dos privilégios para garantir a livre concorrência, determinada pela capacidade individual e as suas realizações, baseando-se nas diferenças entre os seres humanos e preservando seus direitos e virtudes particulares. Tal afirmação de si como realização autônoma que busca o triunfo num regime de livre convivência de pessoas, observa Francisco Romero, determinou um tipo de atitude que singularizou o homem ocidental (ROMERO, 1950, p.65) e teve sua origem no conceito cartesiano segundo o qual todo conhecimento parte da subjetividade individual. Essa configuração de indivíduo, como liberdade e conhecimento, viu-se ameaçada pelo nivelamento cultural da democracia de massas e pelo pensamento utilitarista. Deste modo, revelou-se a ascendência do individualismo sobre o pensamento europeu como uma característica fundamental do seu caráter, reconhecem Salvador de Madariaga e Eduardo Nicol, para quem dever-se-ia garantir a soberania do "eu" frente a um mundo desumanizado, como forma de sobrevivência diante da ética utilitária e do interesse pelo poder.

É significativo o fato de que, a partir da criação do romance moderno por Cervantes, o "autor" tenha se individualizado como resultado da dessacralização dos textos e do sentido das coisas. Como observa Ayala:

*muerto Dios [...], el hombre, abandonado en un endiosamento triste, hecho un cristo debe buscar salvación por sus propios medios, cumpliendo con el prójimo obra 'de confesor y de confesado'. O sea, indagando a fondo el sentido de la humana existencia (AYALA, 1977, p.225).*

Dentro do seu universo simbólico, Unamuno recuperou os tópicos propostos por Nietzsche que acentuavam, a partir do contexto ocidental moderno, a predominância do elemento individual sobre os significados predeterminados. Don Quijote ou Zarathustra, ambos representam o mito do individualismo permanente, tanto como Don Juan ou Segismundo, conforme observou Antelo (ANTELO, 2005b, p.4). Nesse artigo, o autor destaca a leitura de Carpeaux sobre o personagem calderoniano, que apontou para a intensificação do caráter individual como uma reação ao absolutismo do Estado barroco, por isso a oposição do sentido soberano da "torre", símbolo do indivíduo interiorizado a respeito do mundo exterior, que se realizou também, por outro lado, no elemento aristocrático orteguiano que contrapõe a minoria intelectual à massa.

Consideramos que dita soberania do indivíduo sustentou a ampla gama de personagens do universo ficcional ayaliano, onde, segundo Jorge A. Paita, a psicologia dos personagens é apropriada a esse tratamento (PAITA, 1959, p.72). Na nossa opinião, a psique se associou à configuração social na linguagem que os caracteriza, o que acentuou sua independência a respeito do conjunto de crenças do autor. Seu interesse focalizou as anedotas vividas por esses personagens enquanto perspectivas exclusivas sobre o mundo, em função disso, ao longo das suas narrativas, a imparcialidade da terceira pessoa do narrador foi sendo substituída cada vez mais pela primeira pessoa participativa, como vemos em *El jardín de las delicias*. Um exemplo dessa disseminação de "eus" é "Baile de máscaras", publicado pela primeira vez em *Sur* em 1961, mas que veio a integrar o volume mencionado publicado em 1971. Nesse conto temos a fragmentação das perspectivas narrativas manifestada pelos diálogos, sem interferência de um narrador integrador, e pela variabilidade de situações vinculadas à conduta dos personagens, segundo suas expectativas e desejos, como os amantes que não querem ser identificados e se escondem atrás

das máscaras, ou o bêbado que observa os outros debaixo da mesa, ou ainda o menino que é controlado pela mãe dominadora e acaba sendo violado na cabina de telefone.

Já antes, entretanto, o autor manejava a variação de perspectivas para dinamizar a trama narrativa, é o que comprovamos em "El mensaje", ou em "Historia de macacos", apesar de que, entre os textos que compõem *La cabeza del cordero*, por exemplo, há a predominância de um ponto de vista sobre os outros, promovendo a existência de um parâmetro julgador e comparativo em relação aos demais personagens, o que não acontece com o conjunto da obra *Historia de macacos*. No texto que dá título a esta última obra, inclusive, o narrador pretende ser imparcial, posto que não é dos que "se desviven por destacar", antes deseja permanecer na periferia observando o centro dos acontecimentos, como acontece com Luis Pinedo em *Muertes de perro*, e exercendo um testemunho sobre a realidade. Testemunho do que é, esteja ou não conforme à lei da verdade, sustentáculo dessa realidade, uma visão oposta à de Giorgio Agamben, para quem o humano existe como testemunho do que não corresponde à lei da verdade, posto que esta não existe, não existe o que se chama realidade definida, mas sim o real, âmbito da diferença, da desarticulação, daquilo que está fora da lei, condição de possibilidade da verdade (AGAMBEN, 1998, p.121). *El fondo del vaso* serve de contra-argumento a *Muertes de perro*, já que desvela outra perspectiva narrativa sobre aquela realidade, apoiada sobre um nome próprio desde as primeiras linhas, mas acaba se desvirtuando do projeto inicial do livro para centrar-se na experiência mais pessoal do narrador e configurar a desarticulação própria do real.

A soberania do indivíduo é o princípio liberal das minorias tutoras frente às massas indiferentes onde o indivíduo se desintegra. Essas minorias são formadas pelas elites políticas, organizadoras, de conhecimento e artístico-religiosas, segundo Mannheim (1936, p.94-95), que orientam a atividade do corpo social. Às elites intelectuais, que alcançaram os altos postos dirigentes da sociedade no século XIX, conforme considerava Ortega y Gasset em 1926 (p.127), caberia a "expressão

adequada da cultura" e a "sublimação das energias espirituais" da sociedade porque o conhecimento lhes era inerente, daí sua autenticidade. No entanto, iniciado o século XX, essa idéia a respeito da minoria intelectual deixou de ser positiva no pós-guerra, por mais que prevalecesse como um eco longínquo nas discussões sobre os novos problemas. Em *La rebelión de las masas*, Ortega deixa claro o estado de inércia dessas minorias por desatender da necessidade de renovação, de modo que sua atitude se caracterizou por uma forma de deserção do futuro (1983, p.169). A atitude ideal por parte da elite e seus representantes num regime de opinião pública, entende Francisco Ayala, seria a de configurar uma autoridade social fundamentada em um valor moral reconhecido, como sujeito que compõe um grupo socialmente ativo, provido de iniciativa e capacidade de reação frente ao estado de opinião da massa dominante e às circunstâncias imprevistas (AYALA, 1940c, p.29).

A predominância das massas na sociedade do século XX representou para esses pensadores uma ameaça do irracionalismo, identificado com os totalitarismos que provocaram a guerra, pela perda dos princípios éticos e culturais identificados com as sociedades liberais progressistas do período anterior. O sistema de produção em massa e a cultura instaurada por ele normalizaram comportamentos que passaram a ser entendidos como naturais. A adequação do indivíduo aos modelos estabelecidos por meio da sua função na cadeia produtiva, lembra Adorno, integrou-o no ritmo do todo, o que fez desaparecer sua vivência singular na sociedade total para passar a reconhecê-lo como um ser genérico:

a regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.47).

No entanto, a absorção pelo todo representou paradoxalmente um isolamento do indivíduo, conforme apontou Arendt, não uma integração no corpo social como se poderia esperar.

Nesse meio social regulado, a aparelhagem da comunicação de massas cumpriu um papel vetorial na normatização do comportamento humano. Benjamin observou que a massificação e a proletarianização dos seres humanos constituíram o mesmo processo que tendia a alterar as relações de produção e propriedade. Porém, os movimentos totalitários permitiram às massas a expressão da sua natureza sem alterar essas relações e sem atribuir-lhes seus direitos. E o conseguiram por intermédio dos meios de reprodução técnica, do espetáculo das massas para as massas, do que Benjamin chamou de "estetização da política" (BENJAMIN, 1985, p.195). De modo que os movimentos de massa e a guerra passaram a constituir uma forma de comportamento humano especialmente adaptado ao aparelho, a guerra tornou-se um objetivo para aqueles movimentos massivos e a humanidade chegou ao ponto de ver sua própria destruição como um prazer estético. Para Benjamin, a esse estado de coisas o comunismo respondeu com a politização da arte, um processo com o qual nem todos os intelectuais concordavam, especialmente os liberais como Ayala. O regime marxista, que significou um avanço para muitos intelectuais na medida em que incorporava as massas às conquistas da produtividade e do desenvolvimento, logo deixou de iludir enquanto concretizou-se como um regime de imposição. Por isso, o papel das minorias pareceu recobrar uma dimensão importante nas discussões sobre o rumo da sociedade diante dos novos problemas, no sentido de definir quais grupos conduziriam as novas decisões.

*Pueden serlo aquellos grupos humanos en que actúan los restos del primitivismo, el "padre Adán" todavía intacto, o aquellos otros que mediante un lento proceso formativo han desarrollado tanto sus facultades racionales y morales que están en condiciones de obrar y llevar la responsabilidad, no sólo para un grupo limitado, sino para la totalidad. Ciertamente que tales grupos no existen hoy sino como pequeñas minorías. Pero esta lucha, como todas las luchas de la Historia, habrá de decidirse también por pequeñas minorías, pues las masas adoptan siempre aquella forma que las minorías directoras le dan con ayuda del aparato social (MANNHEIM, 1936, p.86-87).*

A particularidade desse processo, no período da modernidade, é que as minorias já não eram as religiosas, como aconteceu até o período do absolutismo

monárquico, mas sim intelectuais formadas dentro do pensamento racional e ilustrado em contraposição às massas, devendo fazer uso dos instrumentos disponíveis como os meios de comunicação no século XX. Na sociedade burguesa, o *status* alcançado pelo escritor se deveu, na opinião de Ayala, a que sua perspectiva sobre o mundo era uma manifestação particular do subjetivismo, pilar de uma nova concepção de vida, a da modernidade. Deste modo, ultrapassa a noção orteguiana de "autenticidade" e também o relativismo de Mannheim, segundo o qual todas as convicções pessoais obedecem a interesses práticos, como lembra Javier Krauel (2006, p.145). Porque o subjetivo relativiza o autêntico enquanto dom de verdade, ao mesmo tempo em que acentua um fundamento parcial de verdade desinteressada na singularidade.

Em seu manifesto de 1926 a favor da inteligência, Ortega reivindica o ócio como condição básica para o desenvolvimento da reflexão, função da minoria intelectual, apartando-se do pensamento utilitário que está por trás da política e que obstrui o pensamento. O ócio está relacionado ao livre desenvolvimento da autenticidade, como capacidade interna de gerar conhecimento, para a qual o intelectual está apto de acordo com seu projeto existencial. Por isso, ele deve evitar o tratamento com a situação social que atrapalha sua vocação criadora (KRAUEL, 2006, p.137). A nova inteligência do século XX, na opinião de Ortega, deveria mudar de atitude em relação às suas antecessoras, buscando a visão desinteressada e a imparcialidade na contemplação do universo: *"es la inteligencia una función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad"* (ORTEGA Y GASSET, 1926, p.122). Para ele, o trabalho do intelectual não deveria ser levado a sério pelas massas porque ele não podia resolver os problemas humanos, a inteligência tinha que deixar de ser uma questão pública para tornar-se objeto de uma minoria. Essa posição foi questionada pelas gerações subseqüentes, pois muitos viam a necessidade de envolvimento das minorias intelectuais na direção dos

acontecimentos históricos, mesmo que criticassem as posições utilitaristas.<sup>12</sup> Por outro lado, no pós-guerra prevaleceu a consciência sobre a inexistência de uma atitude desinteressada e imparcial.

André Gide propôs outra perspectiva sobre o mesmo problema em um texto sintomaticamente editado por Ayala em sua revista, argumenta na ocasião que:

*el valor está del lado de las minorías; con aquellos que no forman parte de ningún partido, o que al menos, enrolándose (y entonces eso se llama "compromiso voluntario") guardan una conciencia pura, espíritu libre y lenguaje franco. Son raros, pero la importancia de su voz reconócese precisamente en su discordancia. Ellos son los que más tarde serán escuchados* (GIDE, apud LA CARAVANA..., 1949b, p.376).

Consciência pura, espírito livre e linguagem franca eram quesitos para a atividade que se esperava dessa minoria, segundo os pensadores liberais: a interpretação do mundo. Porém, ela não possuía *status*, não era ouvida porque, conforme se deduz da afirmação de Mannheim em *Ideologia e utopia*, fazia parte de uma sociedade instável e desorganizada, por isso não podia delimitar um pensamento sistemático, dogmático ou escolástico, e estava muito mais à mercê de conflitos sociais que em períodos anteriores (MANNHEIM, 1952, p.10). Em função disso, a característica do intelectual na modernidade era a liberdade, admitindo diferentes maneiras de interpretar o mundo. Ao fazer parte de um conjunto social, o

---

<sup>12</sup> Numa perspectiva atual, Krauel também elabora uma crítica dessa posição de Ortega: *"Repárese en que, éticamente, el precio que se tiene que pagar por la insistencia orteguiana en la autenticidad del intelectual es muy elevado. No sólo se expulsa efectivamente a la gran mayoría de la esfera del conocimiento, sino que se le niega, desde la metafísica, la posibilidad misma de conocer: para el Otro, la idea es algo externo, algo que viene de fuera y que siempre estará en desacuerdo con su ser; en cambio, para el Intelectual, la idea es algo interno, algo que le viene de dentro, de su relación con el mundo, y que está en perfecta armonía con su ser. El Otro sólo puede apropiarse toscamente de las ideas ajenas y destruirlas, mientras que éstas brotan – eso sí, con esfuerzo – en el intelectual auténtico. En pocas palabras, la autenticidad es la contrapartida metafísica de la publicidad restringida de la Revista de Occidente. Es decir que la autenticidad no sólo está en la raíz del concepto orteguiano del intelectual, sino que de ella derivan las dicotomías entre positividad y negatividad, realidad y apariencia, verdad y falsedad que sirven para distinguir y jerarquizar el conocimiento y el no-conocimiento y, en última instancia, a las minorías y a las masas"* (KRAUEL, 2006, p.140).



sociólogo alemão entende que o intelectual passaria a dar expressão ao pensamento do grupo, possibilitando a mudança de ordens existenciais. No entanto, à medida que seu grupo alcançasse o poder, deixaria de se apresentar como agente de uma tensão que produzia mudanças e, enquanto minoria, buscaria sair dessa situação. Em função disso, como vê Croce, essa minoria impulsionaria o movimento histórico contra a supremacia das massas (CROCE, 1945, p.7).

Desse ponto de vista, o escritor não sintoniza com a maioria, nem mesmo ao alcançar o seu reconhecimento, porque, na opinião de Ayala, a fama é uma falácia e o escritor tradicional será sempre um exilado (AYALA apud AMORÓS, 1977, p.227). Para ele, sendo minoria os intelectuais não têm possibilidade de mudar a situação social e histórica, mesmo usando seus instrumentos críticos. Ele não concorda com a compreensão heróica que possui Croce e também discorda em parte da perspectiva de Mannheim ao expressar, durante o debate sobre "Los irresponsables", de MacLeish, que o intelectual contemporâneo é um profissional liberal que produz para um público inorgânico com o qual não se sente diretamente vinculado através de uma estrutura social sólida (COMENTARIO..., 1941, p.113). No entanto, esse intelectual isolado e independente, cada vez mais desvalorizado em comparação com períodos anteriores, cujo processo histórico procurou demonstrar em *Razón del mundo*, mesmo que não possua uma autoridade moral exerce uma função salvadora enquanto pode orientar as massas no seu desenvolvimento espiritual. Para isso, na época em que lhe coube viver, o escritor deve se adaptar aos novos instrumentos técnicos para projetar suas idéias e incorporar-se à dinâmica cultural, como defende em *El escritor en la sociedad de masas*, um argumento nem sempre apoiado pelos seus críticos, como Jorge A. Paita. Essa atividade intelectual se vincula a sua carga de responsabilidade, conforme lembra Enrique Pezzoni: "*a él corresponde esa 'misión sacerdotal' abandonada por improductiva e incómoda: mediar entre la realidad y el espíritu. A él, la función de conductor de una masa abandonada a sí misma*" (PEZZONI, 1963, p.92). Uma idéia comum entre os colaboradores de *Sur*, já que, na opinião de Waldo Frank, "*nuestra*

*tarea hoy es salvar la continuidad de la civilización occidental*" (FRANK, 1942, p.29) contra a ignorância vigente na sociedade, no seu caso a norte-americana, o que faz eco das reivindicações de Ayala e outros.

Ao quadro sobre a postura do intelectual na sociedade do século XX exposto acima, somou-se a característica dele ser cada vez mais especializado em contraste com o conhecimento enciclopédico integral que o definia anteriormente, uma noção que Ayala compartilha com Ortega. Esse conhecimento geral se adaptou a um sentido comum através dos meios de comunicação no século XX, típico do homem médio, afirma González Lanuza no debate sobre "Los irresponsables", obrigando o intelectual a especializar-se para lutar contra a superficialidade da generalização e a contentar-se com um público minoritário para sua produção. Segundo os estudos sociológicos, a especialidade surge a partir do pressuposto de que cada grupo social gera individualidades diferentes relacionadas a funções distintas. Na visão de Ortega y Gasset, esse especialismo no meio intelectual gerou uma incongruência já que, sendo um homem extremamente especializado em sua área, o intelectual atua como homem-massa desqualificado nos outros âmbitos da vida (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.219). A banalização do conhecimento geral, por um lado, e a especialização, por outro, passaram a ser contra-caras da sociedade complexa onde vive essa minoria intelectual, representante de uma consciência sobre a impossibilidade de existência da verdade e a necessidade de sobrevivência frente à valorização da técnica.

#### b) Decorrências da sociedade de massas

Para a mentalidade humanista dentro da qual se encontram Ortega, Ayala, Mannheim, Waldo Frank, Max Weber, e outros, deve-se desenvolver a "verdadeira ciência do homem" contra o homem-máquina (FRANK, 1942, p.37). Ele é parente do homem-massa na medida em que ambos são produtos da sociedade capitalista moderna, onde prevalece a homogeneidade frente à diferença e à pluralidade. Ortega define homem-massa como *"hombre hecho de prisa, montado nada más que*

*sobre unas cuantas y pobres abstracciones [...], que carece de una intimidad suya, inexorable e inalienable"* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.121). Sem valores nem identidade, previsível, vazio, autômato, vive no ritmo repetitivo da produção em série, uma experiência vertiginosa captada pelos movimentos vanguardistas que exploraram sua potencialidade de expressão. Essa vivência massiva foi concebida artisticamente como "corrente" por Ayala, em 1927 e 28, uma metáfora que exerce uma função importante nos contos "Hora muerta" e "Medusa artificial" publicados em *Revista de Occidente*:

*y Tere se entregaba, insensible, sin sujetar la memoria ni el pensamiento, a un abandono de cuerdas rotas. Se dejaba llevar de la corriente. La corriente – igual, caudalosa de tedio – la conducía hacia el estanque helado del escaparate como el film conduce a la estrella sobre el ecrán* (AYALA, 1928c, p.231).

A paralisia e a vacuidade caracterizam a impotência do ser. Ver sua própria imagem refletida no vidro, numa atitude passiva de quem vê um filme, choca com o desejo de ver através da vitrine do salão de beleza para buscar seu outro eu. Fora da rotina do escritório, Tere se deixa seduzir pela possibilidade de ser alguém distinto, uma estrela de cinema ou uma “meduza artificial”. Em "Hora muerta", o narrador se perde com a corrente humana da qual busca se diferenciar e por isso acaba perseguido.

*Corriendo. Cada vez más. Cancelaba mis huellas anteriores sobre el mármol de la escalera. Me llevaba otra vez mi claridad. // ¿Un trueno? ¿Un portazo? La calle. El viaducto. Mi fuga. [...] Pronto, una multitud perseguidora. Muchos. Muchos. Muchos. Muchos. ¡Multitud! // Alcanzar aquella esquina. Luego, aquella otra. Las esquinas se abrían y cerraban como biombos. Los anuncios luminosos me chorreaban de sangre, de añil. Me evidenciaban en colores. Corrían tras de mí por los bordes de las fachadas. Me descubrían. Me indicaban, conminatorios* (AYALA, 1927a, p.162-163).

Reage contra o ambiente tardo-romântico do palacete decimonônico, com escada de mármore e “relógio tuberculoso”, e busca a liberdade da cidade, porém percebe que ela está ameaçada pela perda da sua individualidade. Seu outro eu é representado pela menina, Anita, único personagem que possui nome próprio. Ela

movimenta o jogo simbólico com o personagem principal: *"La pequeña Anita saltaba a la comba en el jardín del colegio. La cuerda toda había florecido bombillas eléctricas. ¿Milagro? // Salté – con el perro bajo el brazo – dentro de la comba. Riendo sin júbilo. Sin emoción alguna"* (1927, p.164). Essa situação se resolve com a perda da inocência pela descoberta de que não há possibilidade de vida mediante a figura do cachorro empalhado, a vida que sustenta a individualidade, mas somente a morte representada pela nulidade da massa.

O homem-massa é objeto de satirização e ironia por parte das obras ficcionais e críticas de Ayala, porque, segundo Thomas Mermall, elimina da sociedade a função da inteligência: *"el hombre masa es para Ayala la encarnación de lo irracional y el símbolo de la nulidad moral que socavaré la sociedad si ésta no se informa de nuevos ideales"* (MERMALL, 1983, p.118). No campo dos estudos sociológicos, ele se manifesta através dos nacionalismos dos regimes ditatoriais e também nas democracias das sociedades desenvolvidas que provocam o nivelamento cultural através da massificação da propaganda, que enquadra a vontade do indivíduo e promove a vulgaridade como norma. A indústria cultural promoveu um esquematismo na produção que predeterminou as funções sociais segundo uma hierarquia cristalizada à qual se ajustaram os indivíduos. Em conformidade com isso, como analisaram Horkheimer e Adorno, "cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo" (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.119), transformando o homem em um ser genérico e impedindo sua atividade intelectual. Isso gerou um processo de abstração que caracterizou a essência da propaganda, determinando o estado de uma vida inexorável. É o contexto onde surge o homem-massa, cujo vazio cultural foi aproveitado pela propaganda totalitarista e pelo terror, conforme estuda Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. Ao deter o controle absoluto, o totalitarismo substituiu a propaganda pela doutrinação e a violência para impor sua ideologia (ARENDT, 1975, p.390). A propaganda foi um instrumento para os regimes totalitários e o terror, a própria essência do seu governo.

Essa perspectiva está sustentada também por Karl Mannheim, para quem o irracionalismo proveniente dessa massificação, que invade a esfera da política, tem origem sociológica relacionada ao emprego do poder:

*mientras que en la Sociedad aristocrática de la Cultura de minorías el ínfimo grado de formación media de las capas oprimidas queda limitado a su círculo de vida, la consabida estupidez del hombre medio adquiere validez pública y peso con su ascensión como masa, y se convierte de un golpe en modelo general* (MANNHEIM, 1936, p.117).

Essa obra foi traduzida por Ayala em 1936 e parece ser o fundamento de muitos argumentos seus a respeito das relações entre minorias e massas, como a democratização da cultura que desaloja o papel das minorias intelectuais frente à ascensão da nova classe média, impondo sua estrutura mental derivada do lugar que ocupa no processo de produção, alienada da atividade espiritual e pendente de uma maior produtividade para aumentar o poder de consumo.

Ortega contextualiza o homem-massa através das suas relações com a coletividade, onde se perde cada vez mais a perspectiva individual sobre as coisas para prevalecer uma visão *standard*, posto que o espaço para a intimidade, necessário para o conhecimento, é suplantado pela perspectiva pública marcada pelo "politicismo" como socialização e ação em massa. Essa forma depreciativa de política é a que define a ascensão das massas ao poder social, impondo seus gostos e aspirações num regime de "hiperdemocracia" sem lei:

*lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. [...] Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.148).

Sem explicar o processo social de supremacia do pensamento de massa, como Mannheim ou Ayala, Ortega argumenta que a ampliação da cultura e da educação para as massas (democratizando o que antes estava acessível somente a uma minoria) junto com a suplantação da autoridade espiritual dessa minoria (colocada de lado, para não dizer eliminada) são os eixos para entender o contexto

da "rebelião das massas". Isso foi o resultado imprevisto de uma organização de vida desenvolvida a partir do século XIX, alcançando tal grau de perfeição que produziu o bem-estar social considerado um direito pelas massas. Porém, esqueceu-se o duro processo de sua construção, daí o desprezo pelo conhecimento e a ascensão da indústria do consumo e do entretenimento. Isso gerou uma acomodação no homem-massa, para o filósofo, contrária ao ímpeto de transcendência de uma situação mediante o esforço comprometido com a sociedade, próprio do homem "nobre". A massa é massa por ser inerte, não por ser multitudinária, diz Ortega. Em consequência, não atua por si mesma, mas é seu destino ser dirigida ou representada.

Essa foi a brecha que aproveitaram os regimes totalitários para impor-se, organizando massas neutras e politicamente indiferentes, sem a consciência de um interesse comum. Em parte divergente da opinião de Ortega, Arendt diz que a massa é constituída pelo seu número e pela sua indiferença, o que impediria sua organização baseada num objetivo comunitário (ARENDR, 1975, p.361). A existência das massas supérfluas foi o que sustentou os governos totalitários, derrubando a ilusão de que elas não representavam uma ameaça para os governos democráticos porque tinham uma participação ativa na sua existência: "os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país" (ARENDR, 1975, p.362). As massas se caracterizavam pela não-organização que derivou do aspecto apolítico da população dos Estados-nação e provocaram o colapso do sistema de classes e do sistema partidário. Contrariamente ao que se esperava, elas não resultaram da crescente igualdade de condições e da expansão educacional, mas do auto-abandono, na opinião da autora.

Por outro lado, Karl Mannheim reivindica a necessidade de uma classe condutora que produza uma sublimação cultural, para que exista um equilíbrio social (MANNHEIM, 1936, p.96-97). Segundo ele, a crise da cultura na democracia liberal se deve a que a inserção das massas na vida social impede a formação de elites

criadoras. Isso representa um processo de dissolução de toda estrutura social em formas inconsistentes de relação, na opinião de Ayala, como se pode ver em sociedades *"en que una masa humana homogénea es regida mediante una jerarquía abierta que se selecciona de la propia masa y con arreglo a la mentalidad de la masa"* (AYALA, 1940b, p.14), como está representado em *Manhattan Transfer*, de John dos Passos. É o traço característico do "regime de opinião pública", como já mencionamos, onde o decisivo é o espaço não organizado e sem forma, âmbito do "povo", mito das massas, considerado força motriz da história e cânone do progresso, observa Croce, encarnando para alguns uma potência de realização (CROCE, 1945, p.7). Esses pensadores afirmam claramente que, naquele momento, as massas tinham o poder de decisão e direção do mundo, ainda que fossem incapazes disso e que dita situação fosse incongruente com sua condição social.

A proeminência das massas surgiu com os movimentos socialistas que conquistaram a valorização das classes trabalhadoras, cuja condição de existência melhorou com o progresso da técnica e da política, considera Ayala em *Tecnología y libertad*, oferecendo-lhes um instrumento ideológico, como a luta de classes, que promoveu sua organização e ascensão enquanto grupo social dentro do regime capitalista de economia livre, conforme ao princípio de abstenção do Estado (AYALA, 1959b, p.14). Contrário às expectativas surgidas com o desenvolvimento da democracia, de que haveria maior consciência e responsabilidade por parte das massas de modo a dar fim ao uso personalista do poder mediante a transparência da *res publica*, pela possibilidade de escolha através do mecanismo eleitoral, Ayala entende que a sociedade de massas do século XX se deveu à "democracia irresponsável", juntamente à dissolução dos princípios culturais que atribuíram unidade ao Ocidente. Um exemplo disso é a degeneração do sentido do nacionalismo, sustentado anteriormente por um complexo de valores que o matizavam, enriquecendo-o, mas que no contexto dos anos 40 e 50 perdeu seus referentes ao ser assumido pelas massas,

*constituídas por individuos que carecen de tradiciones domésticas, estamentales y profesionales, cuya formación religiosa es sumaria o nula, y para colmo, recién llegados a la nacionalidad, ¿qué de extraño tiene que acepten con intensidad frenética y simplista una fe por cuya virtud pueden revestir de patriotismo el propio resentimiento, transferir al Estado las propias pretensiones frustradas, y hacerse la ilusión de que, trascendidos hacia la entidad colectiva, se cohonestan los malos instintos? (AYALA, 1956, p.8).*

Remete diretamente à situação da Argentina, contra o peronismo, lançando mão de suas premissas teóricas, baseadas na tradição européia liberal da democracia e do nacionalismo concretizado com a Revolução Burguesa e incrementado durante o século XIX. A falta de tradição, posto que as nações americanas só se formaram a meados do século XIX segundo o modelo importado da Europa, torna algo ingênuas essas massas ressentidas pela exploração colonialista, levando-as a inchar o discurso patriótico de um nacionalismo enfermo que, no fundo, respalda atitudes personalistas. Contra essa perspectiva, Ernesto Laclau questiona o papel das massas na configuração do nacionalismo argentino. Para o crítico, ele foi produto antes da elaboração de uma elite privilegiada que sustentou um projeto revolucionário orientador dos atos de uma minoria esclarecida, impulsionado, por sua vez, pela ação das massas (LACLAU apud ANTELO, 2005c, p.35). Esse processo desembocou na "revolução nacional antiimperialista de um país dependente" e, posteriormente, no peronismo, cujo nacionalismo teve um teor progressista não-totalitário. Porém, as bases que inicialmente conduziram a ação revolucionária perderam vigência frente à crise do sistema de classes e aos interesses econômicos do mercado internacional, marcando definitivamente o matiz populista do nacionalismo argentino, em detrimento da orientação liberal da etapa anterior.

A falta de personalidade das massas, evidenciada pela sua suscetibilidade, para Mannheim, deve-se em parte à concentração nas grandes cidades e ao conseqüente rompimento da sua inserção orgânica nos pequenos grupos sociais, em função do processo de industrialização da sociedade (MANNHEIM, 1936, p.65). O abandono dos modos de vida e produção originais levam à perda dos referentes identitários, tornando o homem-massa passível de suggestionar-se pela submissão aos meios de comunicação, forma mais direta de informação e entretenimento no



ambiente urbano. Esse é o tipo de público que regula o trabalho do artista com a empresa financiadora, definindo-o segundo a chave do êxito econômico, mas também servindo muitas vezes de impulso para o artista defender seus objetivos criadores na contramão do senso comum (AYALA, 1944c, p.100). A sociedade fundada em uma economia de base tecnológica, que implica a participação da massa na produção e consumo de bens de mercado, transforma a iniciativa individual em algo fútil e impraticável, na compreensão de Ayala. Nesse vácuo toma corpo a indústria cultural, produzindo em série bens de entretenimento baseados nas aspirações das massas. Porém, para o autor, analisando o contexto da sociedade norte-americana,

*eso no basta; esto no da sentido a la vida humana; esto hace nacer en el fondo de las almas el sentimiento de soledad, de abandono, de futilidad que, imprecisamente, suele designarse como alienación. Y de ahí viene el malestar y la desorientación perceptibles en medio de tanta prosperidad* (AYALA, 1977, p.210).

Reconhecidos os problemas da constituição liberal da sociedade de massas como objeto de constantes críticas dos intelectuais a meados do século XX, Mannheim lança um argumento favorável de reconhecimento da abertura que oferece para a formulação de opiniões contrárias e correções do sistema, afirmando sua convicção otimista de que há possibilidade de encontrar, nessa sociedade, maneiras de elaboração da cultura. Uma idéia que Ayala defende em "Nueva indagación de las condiciones del arte cinematográfico" e em *El escritor en la sociedad de masas*.

O fenômeno mais evidente dessa nova constituição cultural massiva é a generalização de formas de vida comum baseadas em padrões de valor e comportamento, para cuja disseminação o cinema contribuiu muito ao projetar elementos dominantes em determinados grupos sociais. Em função do seu alcance, o cinema passou a ser o meio de maior influência e sugestão entre as massas antes da televisão, satisfazendo as necessidades de distração e eliminando as diferenças entre os mais variados povos.

*Es, sencillamente, que el mundo, de pronto, ha crecido, y con él y en él la vida. Por lo pronto, ésta se ha mundializado efectivamente; quiero decir que el contenido de la vida en el hombre de tipo medio es hoy todo el planeta; que cada individuo vive habitualmente todo el mundo. [...] Cada trozo de tierra no está ya recluso en su lugar geométrico, sino que para muchos efectos vitales actúa en los demás sitios del planeta (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.163).*

Ortega propõe o problema como uma questão de nivelamento cultural e vê nisso uma vertente favorável enquanto representaria uma subida do nível histórico, posto que até as diferenças intercontinentais estariam equalizadas pelo parâmetro europeu. Por outro lado, refletindo sobre a diversidade hispano-americana, Eduardo Nicol entende que se verificou uma mudança de caráter entre distintas culturas. Sendo que caráter é *ethos*, tratava-se de uma problema ético referido à perda das peculiaridades numa relação diretamente proporcional ao aumento do bem-estar (NICOL, 1961, p.67). Partindo de princípios diferentes, o primeiro defende a busca de valores universalmente válidos no sentido do humanismo, assim como Francisco Ayala, apesar das massas e aproveitando a difusão dos meios, e o segundo reclama as singularidades que configuram o continente americano contra a desintegração provocada pela globalização.

A esse respeito, Mannheim coloca o tema não como nivelamento cultural mas como validação do pensamento das camadas populares junto às idéias das camadas dominantes (MANNHEIM, 1952, p.8), o que corresponde à democratização. O problema maior de viés ético está no uso que se fez dessa validação de idéias através das técnicas de comunicação de massa, já que muitas vezes foram instrumento de dominação das ideologias totalitaristas, como o fascismo e o comunismo, que pretendiam eliminar a individualidade ao padronizar o pensamento, os valores e a expressão. O fanatismo provocado por esse tipo de condução do pensamento foi o que Ayala definiu como democracia de massas, origem do nacionalismo, considera Mermall, contra o que a independência absoluta devia ser um atributo do intelectual (MERMALL, 1983, p.117). Quanto ao estado da cultura na sociedade de massa, o seguinte exemplo é bastante elucidativo a respeito do pensamento do autor, ainda

que tenha sido escrito em 1980, pois reúne inúmeros tópicos mencionados por ele ao longo dos seus ensaios.

*Lo que está ocurriendo ahora en el mundo entero es no el intencionado rebajamiento (un rebajamiento estilizado, podríamos decir) de una aristocracia ociosa al plano de los gustos más vulgares, sino el abandono general de las distinciones y matices en una sociedad nivelada cuyas estructuras se disuelven en la masa. Hemos entrado en la fase histórica de la democracia integral, una democracia que no consiste en la igualdad de oportunidades dentro de un conjunto dinámico, sino en la igualación de todos por el rasero más bajo (AYALA, 1980, p.144).*

O nivelamento cultural se percebe tanto nas formas sociais quanto na expressão artística e no desenvolvimento do idioma. No que se refere ao último, manifesta-se a disseminação de formas vulgares, acentuando as diferenças sociais contra a norma culta num movimento de diversificação do padrão. Por isso, a postura assumida por Ayala é conservadora, já que pleiteia a preservação da riqueza idiomática do idioma castelhano contra a singularização das diversas falas de origem hispânica pela inserção de gírias e estrangeirismos, como resultado da permissividade da sociedade contemporânea. Identifica tal contexto como produto da difusão dos meios de comunicação que unificaram as diferenças pelo parâmetro vulgar em uma mesma unidade técnica dentro da cultura de massas, validando a falta de critérios em vez dos valores humanistas e eliminando o sustentáculo das particularidades sociais. Os *mass media*, concretizado principalmente pelo rádio, pelo cinema e pela televisão, prejudica a cultura letrada e a capacidade de uma expressão articulada, sendo o principal obstáculo para a sobrevivência e ação do intelectual.

Nesse ponto de vista, a destruição da individualidade amplia o âmbito público porque desenvolve modos de reconhecimento do que é comum no outro, em função disso o "eu" deixa de perceber a diferença e a necessidade da privacidade, o que significa a destruição do próprio princípio do liberalismo. Em consequência, o ser humano já não pode abstrair-se do presente, da esfera pública, não consegue pensar porque está constantemente assediado pelas informações e pelos grupos que disputam o poder, na medida em que compõe a massa homogeneizada. Passa

a prevalecer aquilo que é aceito pela maioria, princípio do fútil e do vulgar devido ao gosto pela facilidade, que dão base às formas de dominação submetidas paradoxalmente à opinião pública e ao sufrágio político, na opinião de Ayala. Daí a importância dos meios de comunicação e da publicidade para manter tensas e ativas as massas. A insegurança proveniente dessa situação instável, onde a probabilidade de mudanças bruscas corresponde à velocidade das informações e à volúpia da moda, fez com que o sistema ditatorial representasse uma supressão do sentimento de abandono que possuíam as massas, aliviando a responsabilidade de decidir sobre seu próprio destino histórico (AYALA, 1948a, p.35). Um destino que, por outra parte, não dependia diretamente da crítica do indivíduo porque já não havia contato direto através do debate, as idéias eram preestabelecidas pelo senso comum.

Essa situação é freqüentemente ironizada por Ayala em suas narrativas, onde os meios de comunicação, principalmente a imprensa, o rádio e o cinema, exercem funções de memória, identidade e conhecimento, desde os textos de vanguarda, como "Medusa artificial", até *El jardín de las delicias*. Um bom exemplo se vê em "Historia de macacos", quanto ao episódio das apostas sobre o prato do macaco assado:

*De dónde sacó dinero efectivo para hacer frente a las diferencias de cotización, o cómo salió adelante, es cosa que nadie sabe; había oscilaciones temerosas, verdaderos vuelcos, provocados en gran parte – hay que decirlo –, o acicateados por la intervención de Toñito Azucena desde la radio. Manejado el tema en el tono semihumorístico y pintoresco de su amena "Charla social del mediodía", actuaba sobre la impresionable atmósfera de la Colonia, e inclinaba las preferencias públicas ya en un sentido, ya en el otro (AYALA, 1952, p.51).*

Defraudados em seu jogo mútuo de enganos e sedução, pela manipulação do Director de Expediciones y Embarques, o principal prejudicado entre os personagens é Ruiz Abarca, Inspector General de Administración, pela importância do seu cargo, pelo seu caráter e porque tinha se apaixonado pela pseudo-esposa do diretor. O inspetor, que se sentia no domínio da situação, como seu próprio nome indica, é traído e seu ímpeto o leva ao ato primitivo de um canibalismo simbólico,

objeto das apostas, em que comer o macaco representa o desejo de eliminar o outro para redimir-se do engano e vencer o inimigo, além de ser uma distração diante do tédio da sua vida. O elemento pessoal aí passa a domínio público por ser objeto de interesse de todos, sendo manipulado pelos meios de comunicação locais, a rádio e o "jornalzinho" de Toñito Azucena.

Essa imagem corresponde a uma visão negativa dos meios de comunicação bastante difundida naquela época, em que havia perdido a sua credibilidade como representante da opinião pública porque já não garantia a imparcialidade da informação. Como diz Pedro Henríquez Ureña, no debate da revista *Sur*, "*la prensa como está organizada hoy en día: o es un libertinaje o es una tribuna de infalibilidad*" (COMENTARIO..., 1941, p.108). A imprensa passou a representar uma autoridade que não estava necessariamente fundamentada pelo conhecimento e, sendo capaz de influenciar nas decisões individuais, manipulava as informações conforme os interesses dos que aspiravam ao poder. O público, destinatário das elaborações dos meios, era um grupo passivo e amorfo que adquiria unidade mediante a concordância em relação a certa opinião, entende Ayala, conformando uma homogeneidade que extrapolou as determinações do regime de opinião pública (AYALA, 1940c, p.32). Considerando a imprensa como um fenômeno histórico-cultural intrínseco à modernidade, que determina processos e conteúdos sociais, o autor dedica-lhe uma reflexão exclusiva em um ensaio intitulado "Sobre la prensa", publicado em *Tecnología y libertad*, de 1959. Segundo a teoria do Direito Político fundamentada no liberalismo, define-a como "objeto de regulação jurídico-política" e "instrumento de uma das pretendidas liberdades e direitos fundamentais do homem: a liberdade de opinião e o direito a expressá-la" (AYALA, 1959b, p.51). Porém, defende que isso não se realiza na prática, sendo a propaganda signo da "ruína definitiva do *ethos* racionalista da Modernidade" (p.55) pelos recursos apelativos que usa para alcançar seus objetivos, moldando o corpo social indeciso e indiferente de acordo com seus interesses econômicos e políticos. O último aspecto é tema de outro ensaio do sociólogo, chamado *Propaganda y democracia*, publicado

em *La Nación* em 1940, e objeto de inúmeras reflexões como "Nueva indagación de las condiciones del arte cinematográfico", publicada em *Sur* em 1944. Esse traço atribui um caráter popular aos meios de comunicação de massas, desatrelado do valor estético das suas produções que alcançam uma grande amplitude de difusão. Compare-se, por exemplo, o cinema e o romance que, apesar dos elementos comuns, não geram a mesma receptividade sobre o público numa sociedade de massas onde já não há lugar para a arte de minorias.

Segundo essa compreensão da sociedade de massas, sendo os meios de comunicação um instrumento para alcançar o poder, os pressupostos liberais perdem sua vigência e o Estado passa a suprir as expectativas das massas, apoiando seu desamparo moral, porém subordinado às decisões de quem domina a opinião pública:

*éste es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos* (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.225).

Isso corresponde à falta de privacidade individual, que referimos anteriormente, necessária para a criação conforme defende Ortega, em oposição à negatividade do público, do social. Para esse filósofo, o Estado totalitário é produto da sociedade de massas, da alienação e indiferença, da presunção e da acomodação desse corpo social: *"el estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituídas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas"* (p.227). Para compreender esta disposição social e suas conseqüências, e tomar as rédeas da situação, sustentados pela idéia de uma sociedade estável cujo modelo foi o século XIX, muitos pensadores se dedicaram aos estudos sociológicos, respaldados pelo racionalismo historicista de origem germânica. Considerando a sociologia uma ciência da crise, crise da modernidade, tentaram definir o papel do indivíduo ou sujeito frente à derrocada de suas premissas de existência, como uma condição formal e estável.

### 2.2.5.3 Tópicos sobre Sociologia: ciência, técnica, nação, história

No século XX, até o final da Primeira Grande Guerra a sociologia ainda era desenvolvida conforme a perspectiva de centros intelectuais europeus, França, Inglaterra e Alemanha, após a Segunda Grande Guerra os estudos sociológicos passaram a ter como centro de produção os Estados Unidos. Essa mudança correspondeu a uma alteração de paradigmas científicos. A sociologia européia se caracterizava pela vinculação com a história, buscando investigar a sua determinação social e a tensão entre as classes, a linhagem norte-americana era indiferente à história, porém mais preocupada com os aspectos técnicos, empíricos e individuais. A primeira era mais especulativa e filosófica, buscando refletir sobre o movimento histórico, a segunda, mais imediatista e pragmática, "científica", aproximando a sociologia dos pressupostos das ciências naturais. A partir da segunda metade do século XX, com o incremento das técnicas de pesquisa, as ciências sociais passaram a dar mais importância ao aspecto quantitativo do método, relacionado ao pensamento neopositivista e aos preceitos do rigor formal e da base empírica do conhecimento. Apesar dessa mudança de enfoque, não se abandonou totalmente a visão humanista da sociologia como ciência da cultura, mesmo considerando-se a importância científica do fato avaliado pela sociometria, disciplina auxiliar de caráter naturalista que oferecia materiais para a construção conceptual da sociologia. Não obstante, até os anos 60 ainda se discutia sobre as diferenças entre "sociologia de cátedra", mais européia, e "sociologia científica", como veremos adiante, uma dicotomia de âmbito internacional que se traduziu a nível regional e nacional na América Latina, em especial na Argentina, pela linhagem alemã e norte-americana, respectivamente.

Na Argentina, a cultura alemã foi introduzida durante o período de entre-guerras, como parte da reação antipositivista do meio intelectual e acadêmico, pelo trabalho editorial de José Ortega y Gasset na *Revista de Occidente* e na *Biblioteca de Ideas del Siglo XX*, que se projetou por toda a América Latina. Como observa Alejandro Blanco, a editora da *Revista de Occidente* publicou mais de duzentos títulos da área da filosofia e das ciências sociais de 1924 a 1936, por meio das vinte

coleções que possuía (BLANCO, 2004, p.338-339). Entre os autores traduzidos e publicados se encontravam Max Scheler, Edmund Husserl, Friedrich Hegel e George Simmel, e outros. Este trabalho editorial foi seguido nos anos 40 por descendentes do pensamento orteguiano como Francisco Ayala, que dirigiu a primeira coleção de livros sobre sociologia publicada em Buenos Aires em 1940, a "Biblioteca de Sociologia" da Losada, traduzindo e publicando livros de Hans Freyer, Morris Ginsberg, José Ingenieros, Ferdinand Tönnies e Carl Schmitt, entre outros. Obras que tiveram um caráter inovador naquele contexto, aponta Blanco, apesar da reedição de Carl Schmitt ter sido avaliada negativamente mais tarde. Em outro extremo do continente, a editora Fondo de Cultura Económica, fundada por imigrantes espanhóis no México, também teve um papel importante na divulgação de obras de sociologia, entre elas as de Max Weber, Karl Mannheim e Ferdinand Tönnies.

Francisco Ayala teve uma participação ativa nesse momento de desenvolvimento da sociologia na Argentina, além da coleção da Losada, foi membro do Instituto de Sociologia fundado em 1940, que manteve o *Boletín del Instituto de Sociologia* de 42 a 47, e publicou artigos em *La Nación*, compilados posteriormente para fazer parte do primeiro tratado na área, editado em 1947, o *Tratado de sociologia*, entre outros livros.<sup>13</sup> Segundo Alejandro Blanco, Ayala foi um representante eminente dos "sociólogos de cátedra", juntamente com Alberto Baldrich, Raúl Orgaz, Alfredo Poviña, Jordán Bruno Genta, Renato Treves, Miguel Figueroa Román e Gilberto Freyre, no Brasil. Graduados em Direito, seu trabalho sociológico tendia muito mais para a reflexão sobre as idéias que para a investigação empírica de caráter quantitativo. As suas publicações consistiam em análises historiográficas, exposições e comentários das principais obras e doutrinas do final do século XIX e princípios do XX. Essa perspectiva de análise sociológica definiu a atividade intelectual e institucional na

---

<sup>13</sup> *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo* (Losada), 1941; *Historia de la libertad* (Atlántida), 1943; *Los políticos* (Depalma), 1944; *Razón del mundo. Un examen de conciencia intelectual* (Losada), 1944; *Jovellanos* (Centro Asturiano), 1945; *Derechos de la persona individual para una sociedad de masas* (Perrot), 1953; *La crisis actual de la enseñanza* (Nova), 1958; *La integración social en América* (Nova), 1958; *De este mundo y el otro* (Edhasa), 1963.



área até meados dos anos 50, quando Gino Germani, defensor da "sociologia científica", assumiu a cátedra de Sociologia da Universidade de Buenos Aires após a caída de Perón, sendo diretor do Departamento e do Curso de Sociologia da UBA, criado em 1957.<sup>14</sup> O novo contexto nacional e internacional dos anos de pós-guerra, a reforma universitária e as inovações da escola norte-americana promoveram novas necessidades e preocupações, reformulando as ciências sociais e deslocando a sociologia de cátedra em função da sua dificuldade de adequação às novas exigências. A intervenção dos organismos internacionais, como a Unesco por exemplo, também contribuiu para as mudanças de enfoque e a internacionalização da disciplina, que demarcou perfis temáticos, teóricos e metodológicos, com a promoção de associações profissionais, publicações e congressos. De acordo com os postulados da "sociologia científica", reivindicava-se a profissionalização dos sociólogos, a dedicação exclusiva ao trabalho de pesquisa sociológica, a habilidade no manejo de técnicas modernas de investigação e trabalho em equipe para o desenvolvimento da pesquisa experimental, e a imparcialidade ou isenção do pesquisador a favor de uma abordagem intersubjetiva do objeto.

*En primer lugar, la sociología debía separarse claramente de la filosofía, situación contra la que conspiraba el hecho de que la sociología seguía enseñándose dentro de una matriz filosófica y en las Facultades de Educación y Filosofía. En segundo lugar, era necesario ajustar la enseñanza de la disciplina a una metodología más rigurosa frente al carácter más especulativo y literario que predominaba en los escritos de sociología hasta entonces. Finalmente, y como estaba ocurriendo a nivel internacional, la sociología debía tender hacia la especialización contra las generalidades a que estaba acostumbrada la sociología imperante en América Latina (BLANCO, 2004, p.355-356).*

---

<sup>14</sup> Para esclarecer ainda mais a diferença entre ambas posições, vale citar uma passagem em que Blanco comenta que *"frente a la figura de uno de sus inmediatos competidores, Francisco Ayala, que oficiaba de 'traductor' e 'importador' de la cultura alemana, Germani se erigía en el traductor e 'importador' de la cultura anglosajona. Esta sesgada atención al mundo alemán, en un caso, y al mundo anglosajón, en el otro, habría de convertirse en un componente central de la diferenciación entre sociología de cátedra y sociología científica"* (BLANCO, 2004, p.342).

Além dessa pauta de requisitos da "sociologia científica", esse âmbito da atividade sociológica se caracterizava pela postura crítica em relação ao peronismo na Argentina. Uma posição contrária à da maioria dos sociólogos de cátedra que optava pela abstenção política, na linha de pensamento de Ortega, quando não pela aprovação daquela realidade. Esse fator também contribuiu para diferenciar as duas orientações teórico-metodológicas da sociologia argentina no contexto dos anos 50. Diferentemente dos seus colegas, Ayala manteve sua opinião crítica em relação à situação política da Argentina, como se comprova no artigo "El nacionalismo sano y el otro" publicado por *Sur* em 1956, tendo abandonado o país antes, quando Perón já havia se instalado no poder, em 1949, dez anos depois de chegar exilado na América.

Ao considerar os diferentes enfoques teóricos e a evolução histórica da disciplina, conforme vimos, parece tratar-se de campos irreconciliáveis. No entanto, as contribuições dos estudos "de cátedra" e da sociologia "científica" se complementam, não se excluem, conforme observa o próprio Ayala em uma crítica a Freyre publicada em *Sur* (1943c, p.19). O autor entende que muitos conhecimentos úteis para a sociologia sistemática são obtidos por meios alheios a seu método, servindo de orientação à sociologia aplicada. Na sua opinião, uma realização eficaz da interação entre os estímulos do ambiente e a contribuição da pesquisa sociológica existente depende em grande parte da habilidade do autor, já que é inviável a sua isenção do processo de estudo, como acontece com Gilberto Freyre. À capacidade de expressão literária do autor se soma, segundo Ayala, a influência construtiva do empirismo da sociologia norte-americana em *Casa grande e senzala*. Para o crítico, os aspectos sociológico, histórico e literário devem estar integrados na visão da sociologia como ciência da realidade, cujo conhecimento está projetado em direção ao futuro. Ou seja, reivindica uma ciência que mantenha o vínculo com a vida, não se isole em seus postulados científicos formais, que preserve o sentido de "salvação", de estudo que contribua para a construção de um mundo melhor a partir da compreensão do presente.

Buscando analisar essa área de conhecimento em seu *Tratado*, Ayala expõe que a sociologia foi formada no século XIX como ciência sistemática dirigida ao conhecimento da realidade social, produto de um ambiente rico em significados e conteúdos, porém somente depois da desarticulação social do século XX é que a sociedade passou a ser um problema digno de reflexão. Tendo começado como uma ciência positiva, sofreu uma crise epistemológica no século XX que se reflete nos trabalhos de Heidegger, Husserl e Ortega, entre outros. Desde o princípio, contribuíram para a sua formação diversas correntes do conhecimento, o que a caracterizou como um campo de estudo onde não se determinava uma unidade estrita, apesar da definição do seu objeto e método, mas se distinguiram as diferentes tendências, a história, a política, a filosofia, a cultura, a psicologia, a antropologia, a economia e a política. Essa confluência de abordagens tornou possível o abarcamento de âmbitos heterogêneos que ofereceram amplo material para a formulação de teorias por parte da sociologia sistemática, na opinião de Ayala (1944d, p.71), buscando regularidades que explicassem a conformação social do presente. Na medida em que foi ganhando prestígio, a sociologia passou a ser referência como um campo que abarcava uma gama de aspectos da vida social, cuja investigação e tratamento teórico conformariam o corpo da disciplina, oferecendo uma percepção peculiar do movimento histórico.

Ao surgir num momento de definição das nacionalidades, junto às revoluções liberais, serviu para delinear a peculiaridade das diferentes nações modernas a favor de um desenvolvimento interno de estruturação social e de uma relação internacional entre os diferentes corpos políticos. A sociologia procurou fazer uma análise crítica da realidade fenomenológica, diversamente da política, de tendência idealista. A sociologia não é filosofia política, nem a substitui, observa Ayala em *El problema del liberalismo* (1963c, p.281). Por outro lado, não se detém somente no fenômeno, mas deve buscar a dimensão humana dos acontecimentos, aquilo que desencadeia o acontecer histórico e ao mesmo tempo está condicionado pela situação onde se

encontra.<sup>15</sup> A sociedade corresponde à dimensão humana, onde se forma a opinião pública, e o Estado corresponde à dimensão política, esses âmbitos se influenciam no momento em que se identificam com um projeto nacional. Entretanto, quando a estrutura estatal sufoca as diferenças humanas e a liberdade, deve ser superada a favor de uma estrutura social dinâmica e aberta, internacionalizada. Por trás dessa idéia está a integração do todo fundada sobre o conhecimento do indivíduo ou grupo, de concepção hegeliana, segundo a qual "cada nuevo espíritu de un pueblo es una nueva fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad" (HEGEL apud NICOL, 1960, p.125), devendo buscar-se unidade e identidade entre o individual e o universal sem que se imponham os interesses pessoais acima dos interesses públicos. De modo que as leis, a fundamentação jurídica da sociedade, deveriam ser um reflexo da idéia que o ser humano faz de si, mantendo referências universais como liberdade e justiça, e assimilando, no entanto, as variações dessa idéia ao longo da evolução do pensamento.

O pensamento grupal que se expressa por meio do conceito de "opinião pública", em que a política legitima as idéias da sociedade, podendo colaborar com o movimento da história pela sua eficácia social, como considerou Gide, tem uma característica de enfrentamento entre as diferenças. A opinião individual constituída em um campo aberto e que procura transcender seu significado para construir uma concepção universal é próprio do pensamento burguês do século XIX. Daí a sensação de falta de uma direção na sociedade do século XX que governe as decisões históricas, elas já não se pautam pela referência universal pois deram lugar ao irracionalismo e ao uso do poder, segundo interesses pessoais, por intermédio da

---

<sup>15</sup> A esse respeito, Mannheim diz: "não é o processo histórico que gera idéias, mas antes o descobrimento das idéias, a sua difusão e o 'esclarecimento' que trazem consigo, que as transformam em forças históricas. Uma verdadeira revolução copernicana aconteceu quando o homem começou a encarar, não apenas a si mesmo, não apenas o homem, mas também a existência, a validade e a influência dessas idéias como fatores condicionados, bem como o próprio desenvolvimento das idéias – como intimamente ligados à existência e partes integrantes do processo histórico social" (MANNHEIM, 1952, p.227-228).

tecnologia da comunicação de massa, principalmente a propaganda. O indivíduo, ou o corpo social unificado, nesse contexto, perde capacidade de argumentação e crítica em meio à desolação espiritual existente entre o Estado super-poderoso e as massas alienadas. Essa relação é expressa por Ayala pelas figuras das pombas e das ratas, por exemplo, umas e outras engordadas pelo Estado, referindo-se provavelmente à ameaça peronista, umas celebradas e outras perseguidas, e entre elas a primeira pessoa coletiva, esquecida: *"entre cielo y subsuelo, mientras tanto, una espesa humanidad – nosotros – se aglomera, se afana, se desvive"* (AYALA, 1977, p.202). Essa humanidade, porém, não se confunde com o homem-massa, porque está fundamentada na pluralidade liberal, sustentada pela identidade com valores universais e a busca de um objetivo comum, o desenvolvimento da sociedade. Ao contrário, o homem-massa, como vimos, deixa-se manipular pelos interesses pessoais disfarçados de consenso comunitário, que revelam seu particularismo ao chocar-se com interesses alheios, neutralizando, por outro lado, a tensão social que provoca o movimento histórico. O sentido plural de identidade, ao contrário, constitui-se como um projeto comum entre as partes, baseando-se numa vivência cultural e histórica compartilhada.

*La historia se aprende, se recibe por tradición, como el resto de todo lo que integra la que se ha llamado "nuestra herencia social". De esta herencia, del tejido complejísimo que forman las estructuras sociales valorativamente sostenidas y orientadas, algunas, aquéllas que instrumentan de manera más directa las decisiones del destino, a saber, las instituciones políticas, lo que con término abstracto llamamos hoy el Estado, son las que circunscriben, moldean y configuran al sujeto colectivo de la historia [...]* (AYALA, 1964, p.25).

Tendo em vista os preceitos básicos do trabalho sociológico de Ayala (o aspecto subjetivo do conhecimento, as influências circunstanciais, a capacidade do ser humano de interferência no processo social por meio da vontade e finalmente a impossibilidade de explicação da complexidade social através das categorias das ciências naturais), Thomas Mermall, ao comentar sobre o *Tratado de sociología*, considera que o marco do seu pensamento sociológico é a perspectiva existencial-

histórica, principalmente no que diz respeito à sua teoria geracional. Francisco Ayala aborda criticamente os problemas sociológicos segundo diversos enfoques, como os de Spencer, Weber, Tönnies, Scheler, Simmel, o que dificulta definir as fontes inspiradoras da obra, para o crítico. No entanto, trata especialmente de temas levantados por Ortega (como o "homem-massa", a natureza do estado moderno e a superação do nacionalismo, chegando a ampliar e dar precisão a certos conceitos do filósofo) e Mannheim, a respeito da democracia e das relações de poder, um dos motivos principais das ficções de Ayala, diz Mermall (1983, p.172-173). Referindo-se a Weber, por exemplo, enquanto crítico da cultura, aponta para a idéia de que o processo civilizatório no mundo contemporâneo é intenso e incessante, porém, para Ayala, ele significa o desenvolvimento da técnica, fundamental para a evolução da história ocidental, observa Jorge A. Paita (1960, p.45).

Em torno à questão da técnica e à organização do Estado nacional, com base na economia de mercado, Ayala identificou a emergência de duas potências mundiais naquele momento, os Estados Unidos e a União Soviética, como representantes de um novo tipo de controle social, que se enfrentariam no campo da hegemonia material, não política nem ideológica. Elas impuseram sua organização e reservaram para si a decisão soberana sobre as outras nações com o objetivo de pacificar a guerra, observa o sociólogo em um artigo publicado em *Cuadernos americanos*, no ano de 1945, com base no pluralismo de um pequeno grupo de elite, garantindo a segurança e a soberania dos outros países (1945a, p.49). Contrário ao irracionalismo e ao nacionalismo decorrentes da exacerbação do poder do estado, Ayala defendeu a expansão da tecnologia que, no seu entendimento, haveria de trazer o bem-estar social e igualar as classes em um mesmo parâmetro de realizações, dentro do marco da liberdade, justiça e democracia liberal.

Na verdade, a organização dos países em blocos de interesse econômico, baseado na expansão da tecnologia e na economia mundial aberta,<sup>16</sup> seria uma saída para a inserção no mercado e a competição com grupos fortes, enfrentando a imposição de modelos político-sociais e preservando a democracia. A idéia de integração internacional defendida por Ayala tem origem em Mannheim, em *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, para quem o caminho histórico do ocidente se constitui antes mediante a integração internacional, ainda que limitado a grupos de elite, para depois se projetar como integração local e nacional (MANNHEIM, 1936, p.106). Num movimento contrário, o desenvolvimento do capitalismo e a ascensão do proletariado, como resultantes da expansão da técnica, concretizaram-se dentro dos estados nacionais e se manifestaram muitas vezes como patriotismo, indo contra os princípios liberais.

*El principio liberal de neutralidad del Estado, base del capitalismo, respondía al hecho de que el alto nivel de vida proporcionado a la gran masa de la población por el colosal despliegue técnico que la moderna economía implica, reposa sobre una organización internacional de las relaciones de producción y consumo. La complejidad e interdependencia creciente de una economía muy tecnificada, que abarca a masas inmensas de hombres con un alto nivel de vida, tiene que ligar en un sistema único y solidario todos los bienes de la tierra: tanto los procesos de producción como los de distribución han de cumplirse, fundamentalmente, en un plano internacional, pues ninguno de los Estados puede, con sus solos recursos naturales, mantener para su población el standard en que, gracias a la cooperación y coordinación de intereses, ha llegado a encontrarse (AYALA, 1959b, p.23-24).*

Os estados totalitários e nacionalistas, para o sociólogo, são resultado de uma inadequação entre a organização política do Ocidente, que é essencialmente iluminista, e o desenvolvimento alcançado pela técnica. Aquela se torna obstrutiva, produzindo a cristalização das formas de poder, fortalecida em modelos totalitários sobre a base do nível técnico avançado (p.93). O saber que é poder constitui uma decorrência do "esclarecimento", que Adorno e Horkheimer consideram totalitário

---

<sup>16</sup> "[...] sólo una economía mundial abierta puede servir de garantía a la perduración de un cuerpo de cultura excluído – como el nuestro lo está – de la dirección política" (AYALA, 1945a, p.56).

(ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.22). Sobre a base do racionalismo, que reconhece cada coisa como uma unidade, o esclarecimento gerou a estrutura técnica que sustentou toda a organização social. Por sua vez, "o processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba" (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.41-42). Além de a razão ter se tornado instrumento dessa mentalidade prática, para os autores, diferentemente de Ayala, a racionalidade técnica é a racionalidade da própria dominação, posto que respalda toda a organização econômica daqueles que detêm a tecnologia e conduzem o desenvolvimento da sociedade. A indústria cultural é uma derivação funcional desse processo, produzindo o controle da consciência do indivíduo por meio da padronização de valores e comportamento. A publicidade tornou-se sua realização mais eficaz, instrumento adequado para a "palavra de ordem totalitária".

Pensando no modelo social europeu importado para a América Latina, naturalmente analisando a situação do exilado e o seu esforço por integrar-se à nova sociedade, muitos pensadores refletiram sobre a necessidade de integração dos países do continente latino-americano entre si, realizando o projeto humanista de Bolívar, e junto ao movimento histórico mundial. No entanto, essa integração deveria abster-se de qualquer intenção imperialista, entende Joaquín Xirau, exilado no México. Os governos deveriam ser liberais e democráticos, organizados em federações e associando-se em grandes grupos culturais, como o latino-europeu, ou o anglo-saxão (XIRAU, 1999, p.569).<sup>17</sup> Salvador de Madariaga advogou pela política

---

<sup>17</sup> A ordem política deveria se fundamentar em: "1. *El reconocimiento de la ciudadanía, en cada uno de los países comprendidos en la Comunidad, a todos los ciudadanos naturales de la península ibérica y de la América española y portuguesa, de acuerdo con los principios que informan la Constitución española de 1931, previo el estudio de las condiciones que en cada uno de ellos, lo hiciera posible sin prejuicio de ninguna de las partes.* / 2. *El cuidado exquisito de todo lo relativo a las respectivas colonias de emigrantes con objeto de integrarlas con amor a los países de su residencia en íntima coordinación con los intereses de su patria de origen, de tal modo que lo que hoy es con frecuencia objeto de recelo, resentimiento y temor, se convirtiera en el instrumento más eficaz de la más íntima cooperación interregional.*" (XIRAU, 1999, p.570).



de imigração, principalmente a espanhola, em função da facilidade de assimilação e do impulso econômico-social que representava, e pela descentralização do poder para favorecer o desenvolvimento regional do continente latino-americano (MADARIAGA, 1959, p.37). A perspectiva norte-americana expressada por Waldo Frank em 42, por outro lado, destacava justamente a sensibilidade do provincianismo ibero-americano como a contra-cara do tecnicismo do norte, que se complementariam mutuamente, integrando o movimento panamericano que ele defendia (FRANK, 1942).

Contudo, sem a integração, o exilado estrangeiro de países desenvolvidos em ambiente de países periféricos, que não "esquece" sua origem, permanece em um espaço indefinido, deslocado, sem lugar, está nu de referências físicas e culturais, mas procura manter a fachada, os hábitos e vícios, a máscara, o vestido, a superfície, o estrato.

*La mayor parte de los funcionarios que manda la Compañía, resignados por la necesidad extrema a este exilio en el África tropical, vienen solos; y aun cuando la mayor parte acaban, o acabamos por dejarnos aquí el pellejo, cada cual piensa y calcula que su "campaña" será breve, un sacrificio transitorio, lo indispensable para juntar alguna plata y salir de penas y rehacer su vida; pero los meses pasan, y los años, las cartas a casa ralean, los envíos de dinero también se hacen raros y, mientras tanto [...] va brotando en la Colonia una ralea mestiza al margen de situaciones más o menos estables, pero jamás reconocidas ni aceptadas (AYALA, 1952, p.27).*

Nessa situação, a integração se dá à custa da vontade imperialista do estrangeiro, no "espaço humano" definido por Agamben, diferenciado da compreensão humanista e racionalista que busca determinar um sentido universal de humanidade, superficial como uma vestimenta, uma máscara que oculta as diferenças. Este espaço humano se encontra entre a vestimenta e a nudez, segundo o filósofo (AGAMBEN apud ANTELO, 2005a, p.6). Não corresponde aos preceitos racionalistas europeus nem à sua organização social, simbolizados pela "Companhia", nem mesmo à "nudez tribal" africana, mas no movimento dessa "nudez" em direção à expressão, à potência de sentido dessa expressão. De certa forma, o deslocamento do exilado descondiciona os significados estáveis que sustentam sua vida, favorecendo a criação

e a procriação. Aí se encontra o conflito percebido pelo personagem, esforçando-se por conservar sua visão de mundo, mas observando sua degradação e seu relativismo.

Como se percebe pelo exemplo citado, a linguagem e a ação do personagem configuram uma situação que não se prende a fatores concretos ou históricos, antes se relacionam com uma vivência trivial, mas que se assenta sobre condições sociais possíveis. Dedicado por muitos anos aos estudos sociológicos, paralelamente Francisco Ayala desenvolveu a sua produção ficcional que interagiu com o conhecimento escolástico e com sua própria experiência vital, coerente com a idéia de implicação do sujeito com sua expressão sobre o mundo, o que levou Fryda Schultz de Mantovani a considerar *"la evidencia de que el sociólogo y el novelista se entrelazan y confunden en el hombre Ayala"* (SCHULTZ DE MANTOVANI, 1949, p.363). A narrativa, de acordo com a compreensão de alguns críticos, chega mais diretamente aos problemas humanos que as análises especializadas, mediante o tratamento intuitivo. Defendemos o ponto de vista de que Ayala, talvez pelo avanço da sociologia "científica" e também pelo deslocamento provocado pelo exílio, após haver exercido com prioridade sua profissão de sociólogo nos anos 40 e 50, paulatinamente se centrou no trabalho ficcional, que oferecia maior liberdade especulativa sobre as questões humanas, sem as travas da linguagem técnica.

Em entrevista a Andrés Amorós, ele reconhece a ligação entre a atividade literária e a sociológica como uma coisa óbvia, elas se sobrepõem no trabalho criativo, respondendo desta forma à afirmação de alguns críticos de que havia abandonado a sociologia (AMORÓS, 1972, p.34-35).<sup>18</sup> Também em 68, em uma comunicação oferecida em Santander para um curso de verão, publicada no mesmo ano em *Cuadernos Hispanoamericanos* e logo em *Confrontaciones*, Ayala trata desse mesmo assunto, questionando a visão simplista da crítica que busca o elemento sociológico no argumento ou na trama das suas narrativas, especificamente em *Muertes de perro* e *El fondo del vaso*, pelo volume expressivo das obras teóricas de sociologia.

---

<sup>18</sup> Publicada primeiramente em 1968, pela *Revista de Occidente*.

Para o autor, essa relação é mais profunda, o elemento social está integrado na obra literária e se vincula a implicações sociológicas dos fatos relatados: "*los supuestos sociológicos se traslucen aquí mediante el entreluceo psicológico, a través del carácter y circunstancias de cada uno de los personajes*" (AYALA, 1968b, p.540). Esse tratamento, para ele, se diferencia do realismo e do naturalismo decimonônicos, que consideravam o romance como uma espécie de "sociologia", ao contrário, a sua narrativa não é descritiva, mostra os personagens em ação em um âmbito político-social imaginário de modo a ser "*una exploración del sentido de la vida dentro de circunstancias variables*" (p.543).

De outra perspectiva, a sociologia se interessou pela percepção da arte e pela experiência estética sem se deter na busca de uma essência, mas relacionando-as com as condições da evolução social. A arte é analisada pelos seus efeitos sociais, sem se deter em realizações estéticas, é vista pela sociologia da arte como uma atividade compensatória da vida cotidiana. Nesse sentido, o romance e o cinema são compreendidos como manifestações próprias da atividade cultural do século XX porque são populares, realizando adequadamente o sentido estético do seu contexto histórico. Assim, o interesse por refletir sobre o fenômeno literário enquadrado em uma realidade histórica, ligado ao tempo e estabelecendo conexões sociais, ajuda a compreender a obra, mas não a explica, entende Ayala, avaliando a elaboração crítica de *Ensayos críticos*, de George Orwell, publicado por *Sur* em 1948 (p.68). Para o crítico, Orwell produziu uma crítica social, não literária, ao estabelecer conexões entre poesia e documentos variados, inclusive desenhos. Sua percepção muda, como se vê no começo dos anos 70, quando publica *El jardín de las delicias*, recorrendo à composição de elementos díspares na elaboração literária da obra, textos, fotos, desenhos e fac-símiles. Porém, nos anos 40 acredita que todos esses aspectos podem fazer parte de uma dinâmica social, estar inseridos na cadência histórica, do ponto de vista sociológico da arte. Desse ângulo, a arte está submetida a instâncias político-sociais e serve a certos fins impostos pela indústria cultural, observa no *Tratado de sociología*. Também se vincula à sociedade na medida em

que busca conteúdo e expressão na vida histórica da comunidade, mesmo que tenda à reflexão sobre questões abstratas.

*De manera que si en su dirección capital se manifiesta siempre el radical impulso del espíritu humano hacia la esencia del mundo, la comunión que persigue no trata de alcanzar aquella esencia en una intuición directa, enteriza e indiscriminada, sino a través de un sistema culturalmente elaborado y, por consiguiente, mediante un denso material histórico, en cuyo cuerpo se fijará y objetivará en formas sólidas la experiencia pasajera, a costa de hacerse limitada, condicionada y relativa (AYALA, 1984, p.408-409).*

Por essa razão, o sistema da arte pode ser objeto de conhecimento sociológico, apesar de ser inapreensível à análise sociológica. Faz parte da cultura, como compreendeu Francisco Romero, o conjunto de produtos, atos e processos, mundo de objetos e complexo de realidades especificamente humanos que compõem a história e estão submetidos a uma transformação contínua (ROMERO, 1950, p.10). Uma compreensão de cultura adequada ao historicismo do século XX.

#### a) Perspectivas sociológicas em torno à história, à técnica e à nação

De acordo com essa visão, a sociologia sempre esteve relacionada com a história, porque se interessou pela vida humana, que é vida histórica. O conhecimento histórico destituiu o critério das ciências naturais do século XIX como parâmetro de avaliação sociológica, estabelecendo uma nova perspectiva sobre o seu objeto e novos critérios metodológicos, segundo o preceito hegeliano de que o que se realiza na história é a representação do espírito. No entanto, se para Hegel e sua Escola Histórica o mundo era uma unidade concebível em relação a um sujeito cognoscitivo, a preocupação das ciências históricas modernas passou a ser o reconhecimento e interpretação da transformação contínua de significado do mundo, acentuando o caráter relacional não apenas relativo do conhecimento, segundo Mannheim (1952, p.73). Para ele, essa atitude sociológica estabelece as conexões do sujeito com o contexto social, a seqüência e coexistência dos fenômenos, em que cada parte cumpre um papel significativo, porém contrário ao determinismo histórico. Conforme a concepção clássica do caráter histórico, no presente se dá a confluência do passado e do futuro

independentes mutuamente, mas para a visão progressista, a avaliação do presente só pode ser realizada sob a perspectiva da efetivação futura das suas tendências. Quando desaparece esse sentido utópico, observa Mannheim, "a história deixa de ser um processo tendente a um fim último", desaparece o conceito de tempo histórico que se dirige a épocas diferentes qualitativamente, aumentando o cepticismo e o relativismo (MANNHEIM, 1952, p.236), dando lugar ao irracionalismo.

Essa transformação equivale a uma mudança na percepção e no modo de existência das coletividades humanas, conforme considerou Walter Benjamin, condicionada tanto naturalmente como historicamente (BENJAMIN, 1985, p.169). Em suas "Teses sobre filosofia da história", o filósofo alemão considera o modo de abordagem do passado a partir da vivência do presente segundo a perspectiva do materialismo histórico. Observa a necessidade de tomá-lo em sua relatividade em vista do perigo que ameaçava o presente, do "estado de exceção" que era regra da vida naquele momento. Benjamin questionava o uso que se fazia da idéia progresso e de todo o referencial liberal do século XIX como armas na luta contra o fascismo (BENJAMIN, 1991, p.157). Para ele, essa concepção de história tornou-se insustentável e incapaz de apoiar uma crítica do presente, por isso sua reflexão procurou evitar toda cumplicidade com a idéia baseada no progresso, na confiança em uma base política das massas e no aparelho técnico do Estado liberal.

Por outro lado, como consequência da noção de que já não existia unidade no sujeito e no mundo, não se podia afirmar uma única realidade que movia a história, porque a visão que se tinha dela dependia de como o indivíduo a interpretasse. Disso decorreu, como já havia observado Max Scheler, que distintas visões da história e da sociologia se chocariam por estar fundadas sobre diferentes concepções do ser humano e sua relação com o mundo (SCHELER, 1926, p.143). Na perspectiva do nosso autor, além da tensão necessária para provocar o movimento social, Ayala entendeu que, como o mundo histórico era cambiante, as instituições deviam acompanhar essas mudanças, caracterizando a dinâmica do processo social no sentido do progresso. Esse era o sentido da História, do

aperfeiçoamento moral ajustado ao desenvolvimento da técnica (AYALA, 1959b, p.83), num esforço em direção à razão em busca do verdadeiro e justo. Em períodos normais, o movimento histórico se ajustava à vontade dos indivíduos, compreende, servindo como meio de realização dos seus desejos; em épocas críticas, as mudanças se precipitavam e não dependiam da vontade humana.

Em *La rebelión de las masas*, de acordo com uma perspectiva sociológica, Ortega y Gasset observa que quanto maior o progresso, a vida se tornava mais complicada apesar de mais desenvolvidos os meios para resolver os problemas que se apresentavam. O conhecimento histórico, enquanto compreensão do passado projetada sobre o presente, podia ser uma maneira de tratar esses problemas na medida em que evitava os erros cometidos anteriormente, ajudando no desenvolvimento da civilização (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.203). Isso se relacionou à idéia de que ele não devia se limitar à metodologia descritiva das ciências empíricas, ou manipular seu objeto como algo absoluto, mas "descobrir" realidades, partir da realidade e estar em contato com ela com o objetivo de compreendê-la, baseando-se na análise crítica e documental. Pelo caráter exclusivo de cada acontecimento, Ortega apontou para o aspecto individual do elemento histórico, nos anos 20, porém sem negar a existência de constantes, antes considerando a necessidade de uma "ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial" (ORTEGA Y GASSET, 1928, p.169), que fundamentaria uma construção conceitual da ciência histórica. Nesse sentido, propôs a "historiologia" como uma alternativa à Filosofia da História, que buscava definir uma constituição concreta para a história, avaliando, por exemplo, se conceitos como "universalidade" ou "humanidade" correspondiam a realidades históricas ou eram meras idealizações. Dessa forma, atribuiu uma interpretação diferenciada para o historicismo hegeliano, que serviria como sustentáculo da sua "razão histórica".

Enquanto Hegel viu a história como realização universal do espírito de um povo, estático, que chegava até um ponto e, quando finalizada, produzia o pensamento como uma necessidade de saber o que aquele espírito criou (NICOL, 1960, p.131),

Ortega a entendeu como dinâmica, porque se tratava de uma construção que dialogava com a realidade. De uma ou outra maneira, concretizou-se a ciência segundo concepções diferentes, para o primeiro como pensamento, para o segundo como metodologia e técnica. Ortega considerou que a partir do século XIX se implantou um novo horizonte para a existência humana baseado em três princípios, a democracia liberal, a experimentação científica e o industrialismo, sendo que os dois últimos resumiam-se na técnica (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.176-177). A técnica representava uma parte da ciência pura, contemplativa e desinteressada de propósitos utilitaristas, correspondendo à atividade da ciência aplicada, por isso estava vinculada a certa visão da realidade e, conseqüentemente, a um contexto social do pensamento. De outra perspectiva, para Horkheimer e Adorno a técnica constituiu a essência do esclarecimento, que visa o método, a utilização do trabalho alheio e o capital (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.20). De qualquer forma, a técnica se relacionou à pretensão de domínio sobre a matéria, em um âmbito de relação entre os homens segundo o parâmetro da objetividade. Ela se caracterizou por um sistema organizado, uma instituição social, compreende Ayala, que estabeleceu um conjunto de meios recebidos, sancionados e aceitados por uma determinada sociedade (AYALA, 1984, p.419).

*La técnica se apoya en un saber de tipo práctico: ese tipo de saber que permite un manejo adecuado de las fuerzas naturales. Sólo manipulándola según sus propias leyes objetivas puede alcanzarse un dominio de la naturaleza; y el correspondiente conocimiento – un conocimiento de índole funcional, no de índole esencial, cual es el que proporciona la ciencia –, así como el conjunto de dispositivos o instrumentos que en él se basan, son impersonales y presentan un carácter cumulativo (AYALA, 1959b, p.84).*

Enquanto um meio formalizado, sua transmissão podia se dar sem a participação direta dos valores que a conceberam, ela destituiu a concepção do pensamento como verdade absoluta, estabelecendo a objetividade como forma de relação com o mundo (p.116). Nesse caso, ela podia corresponder tanto às instituições do sistema parlamentar e do regime constitucional, como à construção de armas.

Desse ponto de vista, a prevalência da técnica favoreceu a dissolução política dos estados nacionais decimonônicos a favor do internacionalismo, impedindo os regimes totalitários. Porém, como observou Paita, haveria que considerar criticamente o progresso técnico (PAITA, 1960, p.44). Isso porque a unidade técnica do mundo como uma nova fase histórica, percebida no período do pós-guerra, hoje sabemos, equivaleria a uma forma de anexação dos territórios menos desenvolvidos, através do domínio econômico dos mercados de livre comércio. Esse parâmetro também era o da determinação ontológica do ser como forma estável de existência, conforme certo modelo de comportamento, de relação com as coisas, e certa orientação estrutural da sua *psique* e da sua realidade histórica. Ayala identificou essa incongruência entre unidade técnica, que para ele significava bem-estar, e diferenças sociais, inclusive comportamentais, como um conflito caracterizado pelo progresso técnico sem um aperfeiçoamento moral equivalente. Porém, ele analisou suas conseqüências segundo um modelo humanista, sem conceber a ruptura da unidade e estabilidade do ser humano, próprio da segunda metade do século XX e do pensamento pós-moderno.

*Si las variaciones históricas alteran los contenidos concretos de la norma moral, la decisión frente a ella, la elección entre el bien y el mal, es y será siempre cuestión del individuo, y no una cuestión particular cualquiera, sino una cuestión cuya radicalidad reduce a proporciones nimias la importancia del progreso técnico y anula – o mejor, insume, absorbe – el sentido pleno de la historia universal (AYALA, 1959b, p.84-85) – grifo nosso.*

O uso dos meios técnicos proporcionados pela evolução científica respondeu a estímulos diversos, aumentando os recursos de controle social por parte do poder público (meios de comunicação, indústria de armamentos, estrutura econômica) e podendo, inclusive, chegar a ser uma ameaça para a humanidade. Esse foi um sentimento geracional, para Ayala, o da ameaça à liberdade e à segurança pessoal como resultado do descompasso entre o desenvolvimento técnico e o alcance de formas políticas capazes de administrá-lo para proporcionar o bem-estar geral da sociedade. Esse pensamento otimista muitas vezes cedeu lugar a uma avaliação



crítica e pouco confortadora sobre a condição humana, porém, principalmente nesse período em que o trabalho sociológico ocupou a maior parte das preocupações de Francisco Ayala, ele defendeu sua fé na ciência e na capacidade da técnica e do pensamento racional de resolver os problemas do ser humano. Contudo, mais que o otimismo quanto aos meios da ciência, ironizado posteriormente em "El camino de nuestra vida" escrito em 1982<sup>19</sup>, sobreviveu nele a expectativa cristã de avanço moral baseado no amor e na amizade entre os homens.

Paralelamente ao desenvolvimento da técnica no século XIX, e dependendo dela, organizaram-se as relações sociais do ponto de vista político na forma dos Estados autônomos e democráticos, apesar de ser compostos por instituições diferentes e às vezes contrapostas. Ayala via o Estado como um aspecto da técnica, aplicada à dominação do homem pelo homem e servindo-se dos recursos materiais gerados pela ciência, por isso as diferentes estruturas estatais compartilhavam a mesma base tecnológica. Relacionado a esse ponto de vista, o Estado era visto como um organismo de ação política, encontrava-se entre a estrutura econômica, que oferecia o fundamento material da sociedade, e a projeção ideal dos seus anseios e crenças, cuja realização deveria ser o objetivo dos meios materiais de que uma organização social dispunha (XIRAU, 1999, p.567). Essa realização expressaria a vontade de fazer algo em comum, como considerou Ortega, atribuindo um dinamismo para a configuração estatal que não estaria pré-determinada, mas significaria construção.

A partir de perspectivas diferentes, todas essas interpretações remetem ao sentido clássico de Estado, fundado sobre uma pluralidade de poderes políticos organizados em entidades nacionais, dentro de uma comunidade de cultura, segundo o princípio de soberania que sustentaria o poder do Estado desde que este mantivesse,

---

<sup>19</sup> "Ahora se trataba de otra cosa. Ahora estábamos en manos de la verdadera ciencia, que sólo promete aquello capaz, en efecto, de cumplir, y que, en último término, pone sus descubrimientos a disposición del género humano en su totalidad." Uma expectativa que ao fim não se cumpre, mas é substituída pelo encontro da amizade e a mudança de visão do personagem (AYALA, 1982, p.70).

por outro lado, o respeito à liberdade do indivíduo e o princípio de neutralidade quanto às outras atividades da sociedade (AYALA, 1959b, p.8). Essa abstenção do Estado das relações de produção e distribuição possibilitou o desenvolvimento técnico implantado a partir do século XIX. Porém, a situação mudou em função de certos fatores, observa o sociólogo, como a defesa da indústria nacional ou da classe trabalhadora, levando ao controle cada vez maior da economia, sustentáculo das autarquias nacionais próprias dos regimes nacionalistas. Essa nova disposição levou a uma superação do modelo da economia mundial livre a favor de uma concentração em torno dos núcleos de poder, como no caso típico dos Estados Unidos e da União Soviética, eliminando qualquer possibilidade de concorrência de produção, restando aos outros Estados apenas o consumo. Para Ayala, isso caracterizou uma incongruência já que o desenvolvimento da tecnologia alcançou níveis mundiais, mas a organização em estados soberanos, com base na capacidade de decisão em termos políticos, tendeu a uma regionalização. Não se trataria de suprimir as diferenças entre os estados nacionais, entende, uniformizando-os pelo processo de mundialização, ou globalização, mas sim de acabar com o corporativismo, o protecionismo e o intervencionismo, restabelecendo certos princípios básicos do liberalismo do século XIX. Em virtude disso, Ayala é considerado um liberal conservador, posto que defendeu a manutenção de valores liberais como um ideal de sociedade.

Para ele, a organização das nações do século XIX se mantinha dentro do marco dos valores universais, perdidos para o século XX que, por sua vez, se aferrou, como resquício daqueles ideais, à mística de uma essência nacional, usada pelos regimes autárquicos de caráter ditatorial dentro da democracia de massas (AYALA, 1959b, p.30-31). A concepção uniformizadora da sociedade de massas era contrária à visão liberal que admitia a determinação do espírito nacional inserido na diversidade do mundo. Como diz Jorge Paita (1960, p.51), *"no se concibe, pues, este nacionalismo sin una simultánea conciencia internacionalista, y todo internacionalismo resulta inexplicable cuando no existe con una ajustada noción de nacionalidad"*. Este crítico considera que Ayala negou o nacionalismo, no entanto, nós entendemos que

ele negou o nacionalismo de tendência absolutista, que promovia o fechamento sobre si mesmo, descartando as diferenças. A reivindicação de um internacionalismo em Ayala, a relação entre nações enquanto grupos de identidade cultural e espiritual, não descartou a instituição nacional, e vice-versa. Sua visão estava próxima à compreensão de Ortega em *La rebelión de las masas*, segundo a qual na idéia de nação havia a presença de dois princípios, um variável e sempre superado (o das formas de organização social), e outro permanente, que postulava uma unidade política de elementos contrapostos baseada, no século XX, na fronteira natural, não na comunidade de sangue e idioma (ORTEGA Y GASSET, 1983, p.260). Na sua idéia, a nação não representava nenhuma essência intemporal, como compreendia o Ortega de *Meditaciones del Quijote*, mas uma construção, um produto histórico. Eis onde incidiu o elogio e a crítica de *España en su historia*, de Américo Castro, por este haver partido desse princípio, mas sucumbido à determinação de uma "morada vital" dos espanhóis (AYALA, 1964, p.24). Por conseguinte, a idéia de mudança estava incorporada à figura da nação como parte do movimento histórico, "*la nación está siempre o haciéndose o deshaciéndose*" lembra Ortega (1983, p.268). E a tradição, nessa perspectiva, era o impulso que a nação recebia do passado e transmitia ao futuro.

O nacionalismo era visto por Ayala como a estagnação dos preceitos políticos que eram funcionais no século XIX, por inércia da sociedade moderna, como a auto-afirmação coletiva dos valores burgueses, o impulso de conquista do mundo exterior e a preocupação pela economia. Partindo de centros culturais europeus, esses princípios político-sociais do nacionalismo foram transmitidos a outros países, tornando-se uma arma intelectual contra o próprio ocidente. Eles vigoraram na etapa posterior às independências políticas na América Latina como consequência da independência econômica, observa Eduardo Nicol (1961, p.48). Por outro lado, Madariaga entende que o nacionalismo traduziu-se como consciência do ser coletivo latino-americano com caráter e estilo próprios, possuindo uma função criadora, herança da cultura espanhola. Uma perspectiva contrária à de Ayala, que compartilhou

a visão de Xirau a respeito da necessidade de criar uma federação dos países hispânicos como solução para o problema das nacionalidades. À parte a solução política e econômica, essa forma de internacionalização estaria sustentada pela comunidade de língua e cultura, caracterizando esse corpo hispânico e realizando modernamente os ideais dos humanistas do século XVI, com a pretensão salvadora da perspectiva de mundo liberal. Esse ponto de vista delimita claramente o corpo de idéias de Ayala, que se adequa ao pensamento da modernidade burguesa. Essa concepção de mundo não sintoniza com a dinâmica nômade que pulveriza o eixo linear do pensamento, como veremos no próximo capítulo, abrindo campo para a ficção.

### CAPÍTULO 3

#### ARTICULAÇÕES DO EXÍLIO E DA PERCEPÇÃO NÔMADE: DESLOCAMENTO DO *EU*

##### 3.1 Notas sobre o Exílio e o Sentimento Moderno

###### 3.1.1 Ser um Entre a Massa: *Homo Sacer* e a Condição Política da Exclusão Inclusiva

Muito além da simples constituição geográfica, a separação categórica entre Velho Continente e Novo Mundo se fundamentou em uma noção política clássica relativa à idéia de "berço da civilização" ocidental, que contém em seu espaço a "cultura" e a tradição do *logos*, e seus descendentes, receptores e herdeiros do conhecimento situados no espaço da natureza. Contudo, ao considerar o trânsito freqüente de pessoas e idéias que estabeleceu pontes entre esses espaços, tal concepção perde sua validade. A compreensão do espaço deixa de obedecer aos pólos "instituidor/instituente", para resignificar-se enquanto travessia que desconstrói o paradigma linear do *limes* para fortalecer o *limen*, a passagem, o ponto em que se reabre a série. Deste modo se reconfiguram as fronteiras, como observou Raul Antelo (ANTELO, 2005c, p.39), num movimento que solicita uma leitura renovada segundo parâmetros dinâmicos. Assim, a *polis* perde sua força limitadora e o *logos*, sua ascendência sobre o pensamento e a expressão. A política moderna, em conseqüência, é submetida a uma redefinição dos seus conceitos, devendo, todavia, ser reavaliada enquanto "política internacional", pois seus preceitos se sustentam sobre a compreensão dialética de tecnologia/natureza, desenvolvido/em desenvolvimento, centro/periferia. Com vistas nesse horizonte, vale mencionar que o conceito de exílio teve sua origem nos determinantes clássicos da sociedade moderna, conforme veremos mais adiante. O "exílio" se fundou sobre a prerrogativa da fronteira estabelecida pela limitação da *polis* e articulou a diferença entre dentro e fora, exclusão e inclusão. Em decorrência dessa

condição, atualiza-se sobre o fundo da Nação, dentro do marco da Modernidade, em que a desterritorialização reafirma a territorialidade.

O exílio define-se, portanto, enquanto uma categoria política de exclusão no campo da constituição social, por isso insere-se no âmbito simbólico do *homo sacer*, amplamente estudado por Giorgio Agamben ao questionar as leituras tradicionais da figura arcaica romana, que se limitam à ambigüidade inerente ao conceito de sacralidade que o determina. Partindo do estudo de Carl Schmitt sobre soberania e da análise de Foucault sobre a "biopolítica", segundo a qual a política moderna põe em jogo o ser humano enquanto simples corpo vivo, Agamben objetiva estabelecer a conexão entre o modelo jurídico-institucional da sociedade moderna e o modelo biopolítico do poder, que sustentou tanto o desenvolvimento do capitalismo quanto, no extremo, as ações totalitárias no século XX. Tal dinâmica de forças se origina, segundo o filósofo, na "implicação da vida nua na esfera política" que remete à origem do poder soberano (AGAMBEN, 2002, p.14). Nessa relação, a política age sobre a vida nua, âmbito de intersecção da vida natural (*zoé*) e da forma de vida individual ou comunitária (*bíos*), excluindo-a da *polis*, mas incluindo-a ao negá-la.

A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivo e o *logos*. A politização da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivo homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica (AGAMBEN, 2002, p.16).

A tradição metafísica do ocidente se funda sobre o espaço político que articula a vida nua do ser e a linguagem ou o pensamento racional, atributo da civilização, construindo sua humanidade, politizando-a. Para além dos supostos da biopolítica, Agamben sugere a originalidade desse jogo, em que o *homo sacer* entra como protagonista da vida nua, situado primordialmente à margem do ordenamento social, mas gradualmente incluído nesse espaço como uma forma de vida submetida às decisões do poder soberano. Por meio da generalização da exceção que se dá no

contexto político moderno, neutraliza-se a distinção entre exclusão e inclusão, direito e fato, submissão e emancipação. Desta maneira, o ser humano em geral torna-se *homo sacer*, caracterizando-se como objeto da organização estatal tanto quanto sujeito do poder político, o que constitui o surgimento da democracia moderna, para o autor.

Considerado primeiramente como a figura mais arcaica do direito penal romano, o *homo sacer* se define como uma categoria de pessoa que não pode ser submetida ao ritual do sacrifício, por ser propriedade dos deuses, mas que, no entanto, pode ser morto sem que isso caracterize um crime. Sua especificidade está em sua autonomia, diz Agamben, porque é excluído tanto da comunidade humana quanto do mundo divino, estabelecendo uma zona que precede a separação entre sacro e profano, entre religioso e jurídico: "no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina" (AGAMBEN, 2002, p.89). É isso que define a sua condição, essa dupla exclusão que determina o caráter de exceção, não sua ambivalência inerente. Em decorrência da sua excepcionalidade, a vida sacra subordina-se ao poder soberano na medida em que este estabelece o "estado de exceção", suspendendo a lei. Nesse caso, sacro e soberano se correspondem nos limites extremos do ordenamento enquanto estão mutuamente implicados, um pela sujeição e outro pela ação. Para o filósofo italiano, "soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos" (AGAMBEN, 2002, p.92). A condição de exclusão inclusiva do *homo sacer* serve como referência à decisão soberana numa relação política originária, e a vida é sacra somente na medida em que está consagrada à exceção soberana, implicada na ordem jurídico-política, submetida a um poder de morte.

A partir dessa perspectiva teórica, podemos considerar o processo histórico espanhol de princípios do século XX. Buscando tornar-se sujeito do poder político e romper os mandatos do poder soberano, os defensores da II República espanhola se viram em uma situação crítica depois da Guerra Civil quando se tornaram

*homines sacri* sob o poder de outra forma de soberania, o franquismo. Voltaram a ser objeto do poder estatal, sucumbiram nos campos de concentração ou fugiram para o exílio. A partir de 1939, instaurou-se um estado de exceção permanente na Espanha por quase quarenta anos. Sob esse foco, podemos considerar que Francisco Ayala, como tantos outros, assumiu a figura de *homo sacer* em relação ao poder soberano da ditadura, ele e outros republicanos foram excluídos da pátria, porém incluídos na mesma medida em função da sua ausência. Fora do território espanhol, os exilados fizeram parte da história moderna deste país. Os que escolheram países de fala hispânica para serem hospedados adquiriram outra condição política, uma forma de inclusão exclusiva posto que foram acolhidos e desenvolveram atividades, mas continuaram sendo estrangeiros e europeus que buscavam sua soberania. Voltaremos a avaliar, na sequência, essa mudança de situação, antes vejamos outras questões pertinentes ao conceito de *homo sacer*.

O estado da guerra é propício para a normatização da excepcionalidade e instauração do processo de dissolução que faz emergir a vida nua, que não é nem a vida natural, nem a vida social, já vimos. Este espaço político é alimentado pela soberania, diferindo da idéia liberal relacionada aos direitos do cidadão, ao livre-arbítrio e ao contrato social. Nesse espaço, a violência soberana exercita sua vontade ao incluir com exclusividade a vida nua no Estado, dando abertura para o processo de "lupificação" do homem, em que a máxima "o homem é o lobo do homem" alcança sua efetividade (AGAMBEN, 2002, p.113), um tema que Ayala explorou em "Homo homini lupus", escrito em 1977. Nessas condições, já não há distinção entre homens e feras, estabelecendo-se uma zona de indiferença e de trânsito contínuo entre a natureza e a cultura, que obedece à decisão soberana. No entanto, a vida nua ou vida sacra que se manifesta, que se arrisca, tanto pode estar "à mercê" deste poder como pode atuar livremente dentro da relação de "bando", força de ligação e forma sob a qual se dá a insígnia da soberania e também a expulsão da comunidade. Sob o signo soberano, a vida do *homo sacer* torna possível toda localização e toda territorialização, porque orienta e serve de parâmetro para a ação,



ao mesmo tempo que está incluída no campo da soberania. Esta condição se constitui desde o princípio como um paradoxo, um estado anterior a qualquer definição categórica e dialética, por isso é apropriada ao estado de exceção sob a forma da suspensão da lei. Juan de Dios é um exemplo de soberania desta vida nua que se submete ao poder divino, porém se auto-sacrifica, expulsando a si mesmo da vida comum da *polis* como uma forma de redenção.

*En medio del espeso corro, se tundía los costados y lloraba: ¡En apostasía había incurrido, abjurando de la religión verdadera para seguir la del falso profeta!... la gente reunida a escucharle pasó pronto de la curiosidad a la burla, y comenzó a alimentar su excitación con preguntas malignas. Y después de aquel día era frecuente hallarlo exponiendo sus tribulaciones en cualquier lugar público de la ciudad: ya en el mercado, ya en una placeta, y aun ante el palacio episcopal mismo. Por último fue recogido e internado en una casa de orates. / Mas he aquí que su mansedumbre rompería pronto sus cadenas, y su resignación no tardaría en quebrar los cerrojos del manicomio: supo hacer de la prisión escuela de caridad; y cuando le abrieron sus puertas, no tuvo ya otra mira en el mundo que la de fundar con su trabajo un hospital de pobres. A esta obra consagró el resto de su vida (AYALA, 2002b, p.113).*

O exílio se configura como a realização efetiva da condição do *homo sacer*, já que representa a materialização do estado de exceção, a exclusão, submetendo a vida à lei mediante a sua suspensão. O exílio é a experiência da vida nua, não se restringindo nem a um direito nem um castigo porque caracteriza um *refugium*, como observa Antelo ao comentar as idéias de Agamben (ANTELO, 2005a, p.41). Deste modo, escapa à noção trágica da modernidade, própria dos dilemas da modernização das nações latino-americanas e da sua definição de territorialidade, segundo o teórico, expandindo o conceito de "vida". Neutraliza também a compreensão trágica da experiência histórica do pós-guerra, o sentimento de desgarramento e perda que modulou a voz dos exilados, para reconhecer sua situação como livre para dar e receber, com o outro, numa relação mútua de *hospes/hostis*, conforme apontou Massimo Cacciari em *Archipiélago* (CACCIARI, 1996, p.17-18). Somente diante do desapego, em relação aos seus direitos ou à sua perda, o exilado pode alcançar a soberania, liberando-se do servilismo que o amarra a um estado de direito ou a uma

nação. Aceitando sua condição de exceção, o exilado assume sua simbiose com a morte, enquanto *homo sacer*, e faz uso da liberdade que ela proporciona. Sua palavra então é próxima à palavra poética, não discursiva e autônoma, apropriada à maneira de ser soberana conforme entendeu Bataille, em que a lei do sentido é sacrificada (BATAILLE, 2003, p.48). Nesse sentido, o papel desempenhado pelo exilado pode ser comparado ao desafio levado a cabo por Nemrod quando constrói a torre de Babel, ousando enfrentar o poder instituído dos deuses, como considerou Roger Caillois em uma conferência para a Universidade de Buenos Aires em julho de 1939, lembra Raul Antelo (ANTELO, 2003, p.137). Pelo seu gesto, alcança a sacralidade e se aproxima do poder soberano, projetando sua liberdade para "conquistar o céu". Vivendo num mundo pós-babélico, o personagem de Ayala mencionado antes, buscou no exemplo de caridade uma linguagem comum acessível a todos os seres humanos, uma forma de soberania utilitária. Ele ultrapassou os limites ideológicos e nacionais por meio de uma de simbiose com a morte, que lhe ofereceu a liberdade de um exilado da sociedade.

*Pero tras la tupida trama del orgullo y honor, miserias, ambiciones, anhelos, tras la ignominia y el odio y el perdón con su olvido, esa imagen inmóvil, esa escena mortal, permanece fija, nítida, en el fondo de la memoria, con el mismo oscuro silencio que tanto asombraba a nuestra niñez cuando apenas sabíamos nada todavía de este bendito Juan de Dios, soldado de nación portuguesa, que – una tarde del mes de junio, hace de esto más de cuatro siglos – llegara como extranjero a las puertas de la ciudad donde ahora se le venera, para convertirse, tras no pocas penalidades, en el santo cuya muerte ejemplar quiso la mano de un artista desconocido perpetuar para renovada edificación de las generaciones, y acerca de cuya vida voy a escribir yo ahora (AYALA, 2002b, p. 107).*

O exilado alcança sua soberania, e sua autonomia, por meio da palavra poética, não discursiva, para Bataille. Diversamente dele, Hannah Arendt avaliou a importância da palavra e da ação a partir da perspectiva daqueles que foram privados delas, excluídos de toda comunidade, hostilizados sem a oportunidade de ser hospedados, privados dos direitos humanos (ARENDT, 1975, p.330). Tal situação expõe o extremo da condição política da vida nua, da biopolítica, a "expulsão da

humanidade", a total bestificação ou "lupificação", para recuperar o termo usado por Agamben. A "Declaração dos Direitos do Homem" manifestava a vinculação da vida nua ao ordenamento jurídico-político da Nação-estado segundo o princípio de soberania, sem o qual não se poderia compreender a evolução do Estado moderno no século XIX e XX, e a participação dessa vida no ordenamento social em função do simples nascimento, não enquanto sujeito livre e consciente, diz Agamben (1996, p.42-43). As alterações políticas da Europa no pós-guerra nasceram da crise da organização da Nação-estado que provocou o aparecimento do nazismo e do fascismo, movimentos biopolíticos por excelência relacionados à soberania nacional. Apesar da Declaração de Direitos, talvez até em decorrência dela, a vida nua converteu-se em objeto da decisão soberana. O surgimento dos refugiados naquele panorama manifestou o rompimento da equivalência entre homem e cidadão, e também o caráter ficcional da soberania moderna, porque fundamentada na exclusão, na "desaplicação" da lei, na negação dos direitos.

Inaugurou-se deste modo o "não-lugar", termo acunhado por Marc Augé para representar o espaço de impossibilidade da identidade, da relação e da história (AUGÉ, 1994, p.102). Esse conceito adquire ainda maior amplitude se se considera, conforme insinua Derrida, que "ter lugar" significa agir pelo gesto e pela palavra, estabelecendo uma economia e um domicílio, como os filósofos e os políticos, em oposição aos sofistas e poetas, que operam estrategicamente a partir de um "não-lugar" (DERRIDA, 1995, p.39). O "não ter lugar", relacionado a isso, equivale ao espaço da imitação e não é o mesmo "não-lugar" de Sócrates no *Timeu*, relacionado à errância, à mobilidade e a um espaço de exclusão, neutralizado e não-marcado, o espaço da *khôra*. Ele delata a impossibilidade do privativo, âmbito de recolhimento da autenticidade e do sagrado, como se pode identificar neste texto de *El jardín de las delicias*, intitulado "Escacez de vivienda en el Japón".

*Un pintoresco suceso ocurrido en Tokio pone de relieve la gravedad que en aquel país ha alcanzado el problema de la vivienda. La policía detuvo días atrás en un parque céntrico a una pareja que, al abrigo de un seto, estaba entregándose a las efusiones más íntimas. Conducidos a la comisaría los*

*fogosos amantes, su identificación dio a conocer que los detenidos eran marido y mujer. Ante circunstancia tan insólita, quiso saber el comisario qué motivo había impulsado a la pareja a ejercer en lugar público sus actividades genéticas en vez de reservarlas para el sagrado del domicilio conyugal; y entonces el esposo, no sin orientales circunloquios y embarazadas sonrisas, hubo de explicarles que dicho domicilio consistía en una sola habitación donde se alojaban, con el matrimonio y tres hijitos, su suegra y dos cuñadas, cuya presencia continua ofrecía más penoso impedimento a las naturales expansiones que el eventual paso de algún extraño por los arriates del parque (AYALA, 1999, p.31).*

Deste modo, a partir de todas essas perspectivas, parece evidente a incapacidade do sistema interpretativo ligado ao individualismo de oferecer instrumentos adequados para abordar a complexidade das relações sociais posteriores às Grandes Guerras Mundiais. Em função disso, Michel Maffesoli propõe o eixo do nomadismo como chave de tratamento das novas relações, considerando que existe uma ligação entre errância e comunidade. Todos somos de algum lugar, diz o teórico, mas para que o indivíduo adquira todo seu significado, é necessário sua superação, sua transgressão, porém "nada se resolve numa superação sintética, tudo é vivido em tensão, na incompletude permanente" (MAFFESOLI, 2001, p.79). Ele parte de uma crítica do individualismo moderno da sociedade burguesa, fundado sobre a busca de universalidade. Isso gera uma antinomia que está na base da Declaração dos Direitos do Homem, ao afirmar um valor para a universalidade cujo principal protagonista é a identidade individual. Nesse caso o indivíduo representa a "territorialização" da modernidade, uma prisão moral, uma pequena instituição de segurança, uma fortaleza de identidade, um fechamento em detrimento das múltiplas potencialidades do "Si". A comunidade, ao contrário, corresponderia à articulação das pessoas que se movem em diferentes papéis, contextualizando a noção de estrangeiro de Simmel na construção simbólica das relações sociais. O estrangeiro articulador em "San Juan de Dios", por exemplo, é o santo que estabelece o vínculo entre pessoas de diferentes níveis sociais, criando seu próprio espaço de atuação. Realizar-se-ia, assim, uma conjunção do estático e da dinâmica, da unidade e da pluralidade, do território e da errância, segundo Maffesoli, que se pode encontrar na

dialética do exílio e da reintegração (MAFFESOLI, 2001, p.191). Como se vê, na sua visão, não se trata somente da disseminação no caldo da diferença, que produziria uma indiferença, mas de uma articulação entre dentro e fora e dentro, de maneira que o movimento permaneça aberto. Essa é uma avaliação que parece reforçar-se com a reflexão de Deleuze e Guattari sobre as relações rizomáticas do social:

[...] os graus de desenvolvimento só podem ser compreendidos de maneira relativa e em função de velocidades, relações e taxas diferenciais. Temos que pensar a desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, que possui seus graus e seus limiares (epístratos) e que é sempre relativa, tendo um reverso, uma complementariedade na reterritorialização. Um organismo desterritorializado em relação ao exterior se reterritorializa necessariamente nos meios interiores (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.69).

A reterritorialização não necessita ser material, realizada no tempo e no espaço, mas se dá muitas vezes por meio da resignificação que produz um novo território que, por sua vez, deverá ser novamente ultrapassado num movimento constante, impedindo o fechamento da certeza, o desejo da estabilidade modernista. O processo de reterritorialização promove o campo da ficção, onde todas as possibilidades estão abertas, em construção, onde o estrangeiro pode se expressar com sua palavra e seu gesto, um tópico que aprofundaremos mais adiante. Essa reterritorialização é efetuada pelos exilados de "La vida por la opinión" que ficcionalmente Ayala recebe no Rio de Janeiro, um deles exilado nos caminhos do interior da Espanha, outro em seu próprio quarto.

*Lo acordado era que nadie sino la madre y la esposa, ellas y nadie más, conocerían su presencia en la casa y su escondite. El albañil amigo, un buen hombre que nunca hubiera hablado, porque el ello le iba la vida, tampoco podía hablar ya, pues de todas maneras los fascistas lo liquidaron no bien se hubieran apoderado del barrio; de modo que era secreto garantizado: la madre y la esposa; el resto de la familia, hermanos, tíos, primos y demás parientes, cuando se interesaban por su paradero obtenían de ambas mujeres la mismísima respuesta que los vecinos curiosos y que las patrullas falangistas: Felipe (Felipe se llamaba) desapareció el día tal sin dejar dicho adónde iba, y desde entonces no habían vuelto a tener noticias suyas; lo más probable era que en aquellos momentos estuviese el infeliz bajo tierra. Esto, entre lágrimas y suspiros que el interesado escuchaba, embutido allí como un apuntador de teatro (AYALA, 2001a, p.153).*

No caso da reterritorialização, o "exílio" não se traduz nem como direito nem como pena, mas como uma alternativa às instituições de massa, observa Edward Said referindo-se a uma situação bastante concreta dentro da sociedade, relativo à subjetividade do exilado (SAID, 2003, p.57). Essa alternativa se sustenta sobre uma visão contrapontística, segundo ele, a partir da qual o exilado relativiza um julgamento ortodoxo e é capaz de ver o mundo inteiro como uma terra estrangeira, inaugurando uma consciência de dimensões simultâneas. Tal visão contradiz a idéia de um mundo administrado e é desenvolvida pela teoria de Adorno em *Minima moralia*, diz Said, que vê a tentativa desmontar o jargão da linguagem como uma missão do intelectual exilado cujo único lar disponível estava na escrita. Desta maneira, o espaço de ação do intelectual exilado se realizaria na expressão da palavra, desde que estivesse apoiada pelos meios também moventes da informação como as publicações periódicas, jornais e revistas, e as conferências promovidas pelos intercâmbios universitários. Porém esta foi uma condição que nem sempre se concretizou, nem mesmo é prerrogativa do exílio, conforme veremos a seguir, mas antes dependeu de aspectos muito específicos.

### 3.1.2 Condição dos Exilados: Variações sobre um Tema

O exílio constitui um tema rico em sugestões para a reflexão sobre o ser e para a ficcionalização das suas impressões do mundo, além de corresponder a uma categoria jurídico-política vinculada à história. De modo que possui uma variedade referencial ampla e está aberto a diferentes abordagens. Claudio Guillén lembra que as grandes epopéias do Ocidente, da *Odisséia* ao *Cantar de Mio Cid*, ou *O paraíso perdido*, ou *Dom Quixote*, transitaram pelos caminhos do desterro (GUILLÉN, 1998, p.85). Sem falar na Bíblia, que funda o estereótipo do exílio com a "expulsão do paraíso" como a condição primordial da existência humana na Terra. Não somente a perda da pátria originária, também contribui para o exílio a perda da língua comum depois de Babel, lembra Félix de Azúa ao citar Hölderlin (AZÚA, 1996, p.23). Azúa

observa que, para Hegel, estes dois aspectos da cultura ocidental cristã revelam uma estratégia de controle que se mantém sobre as liberdades potenciais do ser humano, instituindo os projetos totalitários desde o princípio. Deste ponto de vista, a Terra toda pode ser considerada como o "estrangeiro". Por outro lado, no campo social, o exílio pode ser voluntário ou forçado, exterior ou interior, mas em todos os casos equivale a um processo de "estrangeirização", como acontece com o professor de Ávila de "La vida por la opinión", porque o personagem já não tem residência fixa e caminha em direção ao desconhecido, estranho em sua própria pátria.

*En fin, mientras nos tomábamos nuestros cafecitos en un bar de la avenida Copacabana hasta la hora en que salía su barco, el hombre me contó lo que buenamente quiso, con miradas de soslayo a las mesas vecinas y siempre en palabras medio envueltas, acerca de la que él llamaba su odisea – una odisea de tierra adentro, cuyos pueblos habían sido poblachones manchegos o andaluces donde trabajaba por nada, apenas por poco más que la comida (y esto era lo prudente), y de donde se largaba tan pronto como lo juzgaba también prudente, casi todas las veces a pie, hacia otro pueblo cualquiera, pues en todos ellos hay estudiantes rezagados a quienes preparar para los exámenes, u opositores al cuerpo de correos o de aduanas, encantados de aprovechar los servicios de profesor tan menesteroso (AYALA, 2001a, p.150).*

De qualquer maneira como se veja, considera Guillén ao avaliar sua história a partir do presente, parece evidente a continuidade multiseular do exílio, que intensifica "certas circunstâncias da modernidade, como a função reitora do escritor, a nacionalização da cultura, e a opressão totalitária" (GUILLÉN, 1998, p.92). Apesar das experiências marcantes do século XX, ele afirma que há uma crescente "literarização" do exílio como fonte de ampliação dos seus sentidos, chegando a tornar-se uma figura chave da modernidade.

Na conjuntura do século XIX, pós Revolução Francesa, por exemplo, o exílio se opôs ao caráter nacional que os povos foram construindo, contrariamente à abertura universalista potencial do desterro. O caráter nacional se impôs como princípio de identidade coletiva e a literatura, sob esse jugo, converteu-se em disseminadora de estilos, temas e valores nacionais. O nacionalismo afirmou uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes, lembra Edward

Said, desprezando o exílio como um elemento negativo da experiência posto que representa a solidão vivida fora do grupo, privado da participação comunal (SAID, 2003, p.49). De acordo com essa mentalidade, o exílio sustenta um estado de ser descontínuo, porque marca a separação, e os exilados se movimentam em busca de restaurar suas vidas. Se o retorno está fora de questão, o estado do exílio adquire um matiz patológico, como é o caso dos personagens de "Historia de macacos", os funcionários do Palácio de Governo.

*Sólo quien conozca o pueda imaginarse la vacuidad de nuestra vida aquí, los efectos de la atmósfera pesada, caliginosa y consuntiva del trópico sobre sujetos que ya, cada cual con su historia a cuestas, habíamos llegado al África un tanto desequilibrados, comprenderá el marasmo en que nos hundió la desaparición del objeto que por un año entero había prestado interés a nuestra existencia. Durante ese tiempo, nuestro interés había ido creciendo hasta un punto de excitación que culminaría con el banquete célebre. Pero vino el banquete, estalló la bomba, y luego, nada; al otro día, nada, silencio. Muchos no pudieron soportarlo, y comenzaron a maquinar sandeces. Es cierto que, al esfumarse, la dichosa pareja nos dejaba agitados por demás, desconcertados, descentrados, desnivelados, defraudados, desfalcados (AYALA, 1995b, p.117).*

No entanto, devemos diferenciar a situação do exilado da condição de refugiado, expatriado e emigrado, observa Said. O exílio tem sua origem no "banimento" antigo que estigmatiza o excluído, possui um tom de solidão e espiritualidade, para o autor, enquanto o refugiado, por exemplo, é uma criação do século XX, detentor de um matiz fortemente político que se relaciona ao deslocamento de grandes massas de gente, vítima do conflito pelo poder e da perseguição (SAID, 2003, p. 54). Do seu ponto de vista, o exilado procura compensar a perda criando novos mundos para governar no campo da irrealidade e da ficção, como comprova o fato de que muitos exilados foram romancistas, jogadores de xadrez, ativistas políticos e intelectuais. Pela especificidade e fluência da sua produção, pode-se afirmar que grande parte da moderna cultura ocidental é obra de exilados, emigrantes e refugiados. Porém, frente às condições históricas que levaram a isso, entende Said, o exílio já não pode ser posto a serviço do humanismo, o que alimenta o paradoxo da modernidade.



As atividades mencionadas estimulam a mobilidade e a perícia com investimento mínimo em objetos, pois a fuga ou o retorno devem estar abertos. No caso de Luis Pinedo, de *Muertes de perro*, exilado em uma cadeira de rodas, as palavras escritas permitem a análise e a ação distanciada como um meio de organizar a confusão dos acontecimentos. Imobilizado, mostra-se ágil nas palavras e na observação contra o nacionalismo.

*Estamos demasiado acostumbrados hoy día a ver en el cine revoluciones, guerras, asaltos y asonadas, todas esas espectaculares violencias, en fin, donde la bestia humana ruge; pero quien sólo en el cine las haya visto, mal podrá – pienso yo – imaginarse la sencillez estupenda con que en la realidad se desenvuelven cuando por desgracia le toca a uno – como a mí, ahora – presenciarlas de veras. Transcurrido el tiempo, acontecimientos tales serán sin duda admiración de las generaciones nuevas; y el que los ha vivido pasará a sus ojos, sin otro motivo, por un héroe. En cuanto a mí, desde luego renuncio a semejante gloria, y me aplico a preparar este relato con el desengaño de la pura verdad. Instalado siempre en mi sillón de ruedas, testigo de tanto y tan cruel desorden, aquí estoy, en medio del torbellino, sin que hasta el momento nadie me haya molestado. Si mi invalidez sigue valiéndome, si acaso no se le ocurre todavía a algún mala sangre divertirse a costa de este pobre tullido y meterme de un empujón en la grotesca danza de la muerte, es muy probable que lleguemos al final, y pueda contarlo... Porque esto ha de tener un final; y será menester que alguien lo cuente (AYALA, 1998, p.7-8).*

A nacionalização da cultura e a apropriação de raízes locais e tradições populares aumentaram a tensão entre a universalidade relacionada ao exílio, que alimentava a autonomia do intelectual, e a unicidade atribuída ao elemento singular da nação. No entanto, apesar dessa irredutibilidade, muitos escritores buscaram a solidão do afastamento para reencontrar suas origens. Ao analisar o "paradoxo do estrangeiro", Massimo Cacciari entende que a política iluminista-romântica contribuiu para o fim progressivo de toda possibilidade de integração, não relacionado à criação de um espaço multiforme, mas à disseminação de uma "multiplicidade conflituosa de universos" contra o ideal humanista dos direitos igualitários (CACCIARI, 1996, p.17). Contrariamente ao senso comum, não vê o exílio como um desterro, porque o exilado não deixa de ter uma terra, apesar de sentir a dor da separação. A postura adequada, na sua visão, é a do desapego que produz a entrega e incrementa o

sentido da "estrangeirização", permitindo ao exilado tornar-se hospedador, ou seja, receber o que se lhe oferece, aceitar sua condição. Uma situação que identificamos no personagem Martín de "Historia de macacos", que pertencia e não pertencia ao mundo oficial, porque era o "europeu mais antigo" da colônia, mas tinha se casado com uma nativa, *"instalado en su hamaca, al tiempo de llegar cada uno de nosotros"* (AYALA, 1995b, p.102).

Ainda dentro do marco da política iluminista-romântica, frente à consolidação das Nações-estado e com o crescimento do imperialismo moderno, incrementou-se o conceito de internacionalismo baseado nos interesses comerciais, apontamos no segundo capítulo. Por outro lado, mas em decorrência disso, surgiu uma espécie de solidariedade internacional em que os emigrados, exilados ou não, cumpriram o papel de mediadores bilíngües, considera Guillén, produzindo uma extensão de fenômenos culturais, de movimentos artísticos, de propagação de inovações e idéias políticas (GUILLÉN, 1998, p.71). Tendo em vista essa tendência cosmopolita e diante da obra de inúmeros autores "emigrados" ou viajantes do século XIX, como Chateaubriand e Madame de Staël, entre outros, Guillén afirma que estes excluídos contribuíram muito para a descontinuidade do romantismo frente à tradição da literatura européia. Desde então, o escritor ou "intelectual" passou a ser temido como uma ameaça ao estado conservador. Com a crise das instituições liberais e dos valores burgueses novecentistas, como já vimos, tornou-se consciência e guia da sociedade, como pretendeu em seu momento o personagem Luis Pinedo. O exílio para esses intelectuais, aponta Pascale Casanova, constituiu uma garantia de sua autonomia dentro dos espaços nacionalizados, conforme expressa o "dilema de Ramuz": diante do vínculo lingüístico que estabelece uma fronteira, o escritor opta por aceitar as normas estéticas, sociais, etc., ou rompe com elas (CASANOVA, 2001, p.151, 237). Para alguns desses autores, o exilado dentro ou fora das suas fronteiras se deixa assimilar, eliminando suas diferenças, ou é expulso do presente, conduzido a um "destempo", como afirmou Guillén, emprestando o termo a Borges e Bioy Casares (GUILLÉN, 1998, p.83). Num outro sentido, também Enrique de Rivas, em um artigo para *Archipiélago*, considera

o exílio como expulsão da história do indivíduo, da sua existência, proporcionando um não-estar equivalente à condição pré-natal ou à morte, cuja memória se associa ao não-tempo dos sonhos (RIVAS, 1996, p.125-126). Essa situação é testemunhada por José Lino Ruiz, protagonista de *El fondo del vaso*, mas também é expressada pelo sentido ambíguo da ausência em "Día de duelo" em que o eu desaparece e o tempo é suspenso, originando um vácuo de sentido. Por outro lado, o destempo é equivalente à perda do *heimat*, do sentido compartilhado de berço natal, configurado na imagem do corpo morto da mãe.

*Pero no; nuestra confabulación no responde a ese pasado. Lo que nos reúne en un silencio protervo no es el crimen consumado, y del que somos tan víctimas como autores, sino el que estamos proyectando en el fondo de nuestras conciencias. Es ahora, ahora que ya no puedes nada, que no has de volverte contra nosotros de ninguna manera, tierna u hostil; ahora que ya no estás aquí, ahora, alevosamente, es cuando vamos acabar contigo: omitiremos tu nombre, que se ha hecho demasiado doloroso; dividiremos la herencia de tu recuerdo para cultivar cada cual por si solo su parcela; en su soledad celosa cada uno ocultará su parte, preservándola de cualquier contacto profano (AYALA, 1999, p.120).*

Esta compreensão do exílio se constrói sobre a premissa da continuidade temporal e da estabilidade do eu, exílio na exterioridade do ser que produz uma alteração na sua constituição e corresponde à figura cristã segundo a qual o exílio é uma prova situada entre a falta e a redenção. Ao contrário, Jean Luc Nancy propõe um entendimento do exílio como uma condição anterior à instância do eu, como um elemento constitutivo do eu num primeiro momento. Para isso, Nancy parte da avaliação que Heidegger faz da existência humana num sentido moderno, menosprezando a prerrogativa da ação ou a enteléquia do ser para fazer ressaltar o primeiro momento, o "ex", a saída (NANCY, 1996, p.35). Desta maneira, o exílio seria constitutivo da existência humana não no sentido cristão, mas como o "estar fora de" num movimento que sempre começa e nunca termina, e a existência seria a consistência do exílio. O "ex" de um e outro termo comprova a propriedade do próprio, e o exílio marca o lugar da relação consigo mesmo.

*Se trata entonces de pensar el exilio, no como algo que sobreviene a lo propio, ni en relación con lo propio – como un alejamiento con vistas a un regreso o sobre el fondo de un regreso imposible –, sino como la dimensión misma de lo propio. De ahí que no se trate de estar "en exilio en el interior de sí mismo", sino ser sí mismo un exilio: el yo como exilio, como apertura y salida, salida que no sale del interior de un yo, sino yo que es la salida misma (NANCY, 1996, p.37-38).*

Ao considerar a proliferação de deportações na história contemporânea e a culminação da desgraça com os extermínios em massa, Nancy busca reforçar a idéia de exílio como uma situação positiva em vista da sua potencialidade criativa. As emigrações geraram movimentos e misturas que permitiram a inauguração de um espaço mundial novo, decorrente da multiplicação de exclusões e desapropriações, mas também da abertura de possibilidades e do retraimento das limitações.

A condição de refugiado e exilado colocou em crise as categorias fundamentais da Nação-estado, como a idéia de cidadania e a subordinação da vida ao ordenamento jurídico, observa Agamben, por isso forçou a renovação desses parâmetros. Em seu artigo "Política del exilio", publicado no número monográfico de *Archipiélago*, retoma elementos básicos desenvolvidos na obra *Homo Sacer*, que orientam sua reflexão sobre o tema. Como Nancy, porém no campo jurídico, Agamben defende a compreensão do exílio como um âmbito originário, anterior à distinção entre direitos e penas própria da atribuição política do ser situado na esfera do poder soberano. A partir desse princípio desenvolve sua tese tomando emprestada a idéia de Nancy sobre "bando",<sup>20</sup> para analisar a relação do "banido" com a lei sob a forma da sua suspensão, do "a-bandonar", o que impede de saber se o exilado, como o soberano, está dentro ou fora do ordenamento social e jurídico.<sup>21</sup> Em função disso, o exílio

---

<sup>20</sup> Uma referência que, por sua vez, remete ao "*antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mando y la insignia del soberano*". (AGAMBEN, 1996, p.47).

<sup>21</sup> A suspensão da lei, o estado de exceção e a relação de bando podem ser identificados em "San Silvestre", publicado inicialmente em *Sur* como "La noche de San Silvestre", no ano de 1966, e incluído em *El jardín de las delicias*: "*Nos habían dicho y asegurado: que durante esa Sylvesterabend, esa velada de fin de año, había licencia para todo, todo estaba permitido, y que hasta la policía tenía por consigna no intervenir ni meterse en nada salvo caso de crímenes serios. Y nosotros,*

revela a figura da vida humana em estado de exceção, em relação direta com o poder soberano, o que difere da conclusão de Nancy, segundo a qual o exílio é a própria condição da existência. Para Agamben, isso comprova que o exílio não é direito nem pena, não se encontra nem fora nem dentro do ordenamento jurídico da sociedade e constitui uma zona de indiferença entre externo e interno, entre exclusão e inclusão. Justamente este "umbral" de indiferença revela a condição política originária, mais que a oposição "amigo-inimigo" de Schmitt. Em *Homo Sacer*, Agamben aponta para a capacidade do bando de remeter algo a si mesmo, designando tanto a separação quanto a submissão (AGAMBEN, 2002, p.116). Essa ambigüidade primordial é o que provocaria o debate em torno ao direito ou pena. No entanto, como vimos, ela atribui aquela indiferença para a condição do exilado, em que sua vida se conecta com a vida nua do *homo sacer*, nem cidadão nem estrangeiro.

A definição de Agamben sobre a relação entre a norma e a exceção efetuada pelo conceito de "bando", entende Raul Antelo, coincide com a noção de "singularidade falida" e com a idéia de "povo" usada por Ernesto Laclau em *La razón populista*, segundo a qual "a heterogeneidade está presente como aquilo que está ausente" (ANTELO, 2005c, p.41). O povo é uma categoria heterogênea para Laclau, que define um excesso, não uma pluralidade, um excesso que não pode ser controlado por qualquer manipulação. Essa heterogeneidade não remete a uma diversidade nem se reduz à homogeneidade, mas caracteriza uma "singularidade falida": a singularidade que está presente como algo ausente. Em contrapartida, o elemento parcial encarna uma totalidade, por isso é sobre-determinado. A ambigüidade implícita

---

*muchachos jóvenes, impacientes, ávidos, no veíamos llegar la hora de la gran bacanal. / Veníamos de tierras cálidas, secas, quemadas ásperas, y para la mayor parte de nosotros aquél era nuestro primer año de estudiantes en el extranjero, en un país cuyas costumbres nos resultaban ajenas, cuyo idioma apenas dominábamos. A duras penas, sí, conseguíamos hacernos entender para los menesteres del diario vivir; con paciencia, diccionario y adivinación empezábamos a defendernos en las tareas de clase; pero, por lo demás, era como si una vidriera nos separase del país donde estábamos viviendo: un país húmedo, verde y misterioso, selva de maravillas, que nos envolvía, nos atraía, nos reclamaba con señas muy seductoras, apremiantes casi, sin que jamás lográsemos alcanzarlo: insectos desesperados y tontos, tropezábamos siempre de nuevo contra el engañoso y durísimo cristal." (AYALA, 1999, p.125).*

nessa idéia de "povo", na relação universalidade/parcialidade, remonta a uma tensão política originária que se generaliza no momento em que o "povo" se constitui enquanto uma categoria política moderna, configurando a normatização do estado de exceção que havíamos comentado anteriormente, mediante a qual o ator histórico goza de liberdade, mas está disponível às ordens do poder soberano. Esse povo tanto sofre uma forma de exílio interno na medida em que se prende a um sistema que dita comportamentos, como é o motor dos deslocamentos em massa num momento de guerra ou por razões econômicas. O que caracterizou esses deslocamentos no século XX, conforme foi estudado por Hannah Arendt, foi a impossibilidade de assimilação dos emigrantes em outros contextos por um problema político, mais que a perda de direitos, do seu lar, da sua história (ARENDR, 1975, p.327), o que acentuou ainda mais o caráter de singularidade falida desse conjunto de pessoas ao ampliar o espaço da ausência. Podemos dizer que a única coisa que os emigrantes possuem de próprio e de singular é a sua vida nua desvinculada do nascimento constituidor da cidadania, o "ex" da existência e do exílio, a saída da sua instância, uma vida que mesmo assim ainda lhes pode ser retirada.

Neste caso, o refugiado, o excluído, o "supliciado" representa o contracorpo do soberano ou do déspota, conforme Deleuze e Guattari explicitam em seus termos: "o supliciado é aquele que perde o seu rosto e entra em um devir-animal, em um devir-molecular cujas cinzas espalhamos ao vento" (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p.67). A perda do rosto equivale à restauração do primeiro momento, da saída da estância dos sistemas arborescentes e molares, para efetuar a abertura para o que não é determinado com anterioridade. A perda do rosto corresponde ao abandono da máscara, da careta, no momento da fuga que é a morte, em "Día de duelo".

*Entonces, al ocurrir el hecho, a las cuatro y media de la madrugada, pareció que fuese la cosa más simple, algo trivial y cotidiano como el crujido del armario, como una puerta que se cierra después de haber salido alguien y que ni siquiera hace volver la cabeza... Es ahora, en plena mañana, cuando resulta extraño, tan extraño que nadie lo puede admitir ni es capaz de entenderlo. Y, sin embargo, el hecho está ahí, obstinadamente, y cuantas veces volvemos sobre él otras tantas encontramos su terca presencia: te*

*escapaste por el filo de la noche y el día, y nos has dejado tu cuerpo muerto. Eso es lo que está ahí: tu cuerpo, tirado, raro, increíble como una careta olvidada en el diván de un palco. / Toda la vida nos has engañado con esta careta. Y sólo al final la abandonas, amarilla y fría; nos la dejas y desapareces entre dos luces sin que hayamos conseguido saber cómo eres, quién eres (AYALA, 1999, p.117).*

O elemento próprio do excluído só pode ser o vento, que leva e traz, que não se fixa, que não tem massa nem forma, mas é fluido, que não tem origem e varia conforme a pressão atmosférica. Além disso, o supliciado rompe o ciclo significativo, escapando da repetição e do decalque ao concretizar a linha de fuga do sistema, a desterritorialização absoluta tomada negativamente porque o regime significativo não pode suportar o excesso que suplanta seu ordenamento. O exilado, deste ponto de vista, assume toda sua potencialidade por meio do desacordo, da desfunção e do deslocamento que produz mapas e possibilita as redes. Porém, essa condição é a do exílio num contexto tardo-modernista, para retomar o termo de Jameson, diferente do exílio num contexto modernista, como o de Joyce, Beckett ou Nabokov, em que o refugiado alcança ser assimilado e, por isso, preserva sua rostidade e usa sua palavra e sua ação para efetuar uma crítica dentro do sistema significativo. Na situação tardo-moderna, o emigrante se dilui na heterogeneidade da massa desintegrada, perde o direito à opinião, mais que simplesmente a cidadania.

Apesar de acentuar a importância do movimento proporcionado pela linha de fuga, Deleuze e Guattari reiteram a tendência natural de toda desterritorialização a se reterritorializar, que corresponde à dinâmica do exílio e da reintegração apontada por Michel Maffesoli em relação à inclinação do nomadismo por quebrar o enclausuramento e o compromisso de residência, próprios da modernidade. O êxodo representa o desejo de se preservar da morte, literal e metaforicamente, causada pelo fechamento da identidade e do sistema, como expressa a resolução do "maestrino de Ávila". A condição do exílio ainda conserva as fronteiras, na medida em que define polaridades, a exclusão ou a discordância com o estabelecido, em contrapartida o nomadismo propõe a circulação, desfazendo os limites políticos, ideológicos, profissionais e culturais. Para Maffesoli, as relações sociais modernas

foram fundadas sobre o princípio de autonomia, o indivíduo era sua própria lei, o que levou à destruição do corpo social. Contrário a isso, o errante rompe as barreiras e se baseia na "heteronomia", onde "a lei vem do outro, a pessoa só existe em função do outro, o que restitui ao corpo social sua densidade e sua significação concreta" (MAFFESOLI, 2001, p.71). Nessa dinâmica relacional, o estrangeiro ou estranho, conforme avaliou Simmel, cumpre o papel de intermediário com a exterioridade e com as diversas formas da alteridade, condicionando as "relações de reciprocidade". Uma situação na qual se viu confrontado forçosamente José Torres, personagem de "La cabeza del cordero", ao encontrar parentes seus em Fez, refugiados da expulsão moura no século XV.

*Pasado otro rato, me pidió que yo les hablara a mi vez de la parentela, "de la rama de la familia Torres que se quedó en España" y, en especial, que les dijera quiénes eran los que actualmente representaban a nuestra estirpe. "Es difícil – observé –. Tendría que írselos presentando uno por uno, como en las novelas; pero yo no tengo ninguna habilidad de narrador y, por lo demás, falta el argumento; de modo que más bien haré una enumeración, como se hace en las piezas de teatro impresas con las dramatis personae, aunque, igual que en ellas, esto sirva de muy poco." Me fastidiaba eso; pero, no obstante, era el único recurso que se me ofrecía para distraerse de la comida: con tal de llevarme a la boca de vez en cuando un trocito bien limpio de aquella carne horrible, mientras hablaba, estaba cumplido (AYALA, 2001a, p.137).*

Contudo, a errância tem necessidade do limite para ser significante, tanto quanto este depende dela para ser compreendido, assim como a noção de pertencimento só faz sentido se tem um pólo de repulsa, como acontece com José Torres, que encontra uma identificação ao reprimi-la e negá-la. Deste modo, a conjunção do longínquo e do próximo passam a fazer parte do cotidiano, num movimento natural de familiarização do estranho e acomodação do estrangeiro. Porém, o errante sempre provocará uma mudança na ordem do próprio: "o olhar exterior, na verdade, tem uma visão mais penetrante, mais límpida também, pelo fato de ver aquilo que nossos olhares, por excessivamente habituados, vêem de modo deformado" (MAFFESOLI, 2001, p.101). Em função disso, é possível reconhecer nas coisas



habituais alguma forma vinda de outro lugar, porque as culturas sempre misturaram suas tradições com as contribuições vindas do estrangeiro no momento da sua fundação. O que acontece mesmo quando a tendência é de conservação do próprio, na aparente estática da vida cotidiana. O reconhecimento desse movimento se fortalece com a crise da identidade e da instituição, destituindo as certezas da modernidade e abrindo novos caminhos de análise do presente, que não possuem uma forma definida. Isso intensifica o sentimento de impermanência das coisas, sustentada pela incerteza do acaso e pela insegurança do porvir.

### 3.1.3 Exílio de Ayala: Busca da Comunidade e Destituição das Certezas

O êxodo e o exílio constituem experiências ancestrais para a humanidade, basta lembrar da história do judaísmo, por exemplo, ou da condição oculta de tantos povos nômades e ainda da situação dos retirantes do nordeste brasileiro. Por outro lado, devemos lembrar da importância da imigração para a formação das culturas do continente latino-americano, desde que ele foi descoberto até mais recentemente, no século XX, com a entrada em massa de refugiados das grandes guerras, vítimas de perseguições e trabalhos forçados no continente europeu, entre outros, como japoneses, poloneses, italianos, libaneses, turcos que vieram em busca de melhores condições de vida. Obviamente, alguns se tornaram célebres, como Otto Maria Carpeaux no Brasil, enquanto muitos passaram despercebidos, mas sempre contribuíram para a ampliação da percepção de si e da diversidade. Alguns buscaram integrar-se enquanto outros preferiram conservar os hábitos do seu grupo de origem, criando em novas terras uma reprodução do que foi deixado para trás. Assim podemos identificar as múltiplas maneiras de tratar a condição do exílio, conforme apontamos anteriormente. De qualquer forma, como diz Guillén, essa imersão prolongada em uma sociedade estrangeira "desfamiliariza" as percepções do entorno imediato (GUILLÉN, 1998, p.91).

Para situar nosso objeto de estudo, é necessário mencionar sobre a presença do exílio na história da Espanha. Uma das experiências mais determinantes foi a

expulsão de árabes e judeus no século XV, que caracterizou a perda de uma grande massa crítica, pensadores, artistas, juristas, de profissionais liberais, médicos, astrônomos, engenheiros, e o fechamento das suas fronteiras sob os princípios do cristianismo advogados pelos tribunais inquisitoriais. Como sabemos, isso foi fatal para o desenvolvimento da Espanha às portas de entrada da modernidade, provocando um isolamento em relação ao resto do continente, que vivia mudanças imprescindíveis para a sua colocação no horizonte da sociedade contemporânea. Ayala retrata esse drama histórico em "El inquisidor", explorando o conflito existencial vivido pelo personagem que inspira o título do conto. O eixo condutor do drama é a severidade com que o cristão novo adota a doutrina de Cristo, colocando-se ele mesmo como um exilado diante de seus irmãos, num sentido muito mais profundo que Antonio María Lucero, ou o Dr. Bartolomé Pérez, ou sua filha Marta, conforme sugere um sonho intrigante que teve.

*Al comienzo había creído que el enojoso error se desharía sin dificultad alguna, son sólo que él hablase; pero cuando quiso hablar notó que no le hacían caso, ni le escuchaban siquiera, y aquel trato tan sin miramientos le quitó de pronto la confianza en sí mismo; se sintió ridículo entonces, reducido a la ridiculez extrema, y – lo que es más extraño – culpable. ¿Culpable de qué? No lo sabía. Pero ya consideraba inevitable sufrir el tormento: y casi estaba resignado. Lo que más insoportable se le hacía era, con todo, que el Antonio María pudiera verlo así, colgado por los pies como una gallina. Pues, de pronto, estaba ya suspendido con la cabeza para abajo y Antonio María Lucero lo miraba; pero lo miraba como a un desconocido; se hacía el distraído y, entre tanto, nadie prestaba oído a sus protestas. Él, sí, él, el verdadero culpable, perdido y disimulado entre los indistintos oficiales del Santo Tribunal, conocía el engaño; pero fingía, desentendido; miraba con hipócrita indiferencia. Ni amenazas, ni promesas, ni súplicas rompían su indiferencia hipócrita. No había quien acudiera a su remedio. Y sólo Marta, que, inexplicablemente, aparecía también ahí, le enjugaba de vez en cuando, con solapada habilidad, el sudor de la cara [...]* (AYALA, 2002, p. 216, 217).

Ao longo dos séculos XVI e XVII, um grande número de pessoas emigra para o Novo Mundo em busca de riqueza e *status* social. No século XIX, principalmente entre 1844 e 1846, Narváez deporta centenas de liberais para as Filipinas. Essa situação se perpetua no século XX, considera Guillén, basta lembrar a deportação de

Unamuno para Fuerteventura, em 1924, pelo general Primo de Rivera. Certamente, o êxodo em massa dos espanhóis posterior a 1939 somente pode se comparar em importância histórica com a exclusão vivida pelos não cristãos no século XV, não será simples coincidência que Ayala o tenha lembrado em "El inquisidor". Isso porque grande parte do grupo pensante e politicamente ativo teve que sair do país, sob o risco de ser perseguido, morto ou mandado aos campos de concentração. Pelo seu significado, foi objeto de muitos estudos e reflexão por parte dos próprios refugiados, que encontraram acolhida, em grande número, em países do continente hispano-americano, principalmente México, Cuba e Argentina, além de outros países como França e Estados Unidos.

Claudio Guillén sustenta que a contribuição literária dos exilados espanhóis fora do seu território ofereceu exemplos de singularidade e de continuidade para a história literária da Espanha, como se verifica em Rafael Alberti, que desenvolve uma poesia nostálgica, durante o período em que permaneceu na Argentina, onde lamenta a perda da terra natal e poucas vezes absorve elementos do seu novo entorno (GUILLÉN, 1998, p.94). Esse seria um exemplo de uma postura ovidiana, afirma o autor, diferente da colocação de Juan Ramón Jiménez, por exemplo, mais próximo da dinâmica imaginativa de Sêneca e Plutarco, aberta a uma compreensão universalista que possibilitou um impulso integrador mais intenso. De qualquer modo, o exílio representou uma oportunidade de engajar-se na produção de conhecimento internacional, como avaliamos no primeiro capítulo, já que o papel que cumpriram os espanhóis foi tanto o de ampliação da sua perspectiva de análise sobre a história do seu país, como no caso de Américo Castro, entende Guillén, como a implementação de instrumentos que contribuíram para a inserção e abertura dos países que lhes deram asilo no horizonte produtivo da modernidade.

Para isso contribuiu consideravelmente o trabalho de editoração desses emigrados junto com os editores nativos, com a fundação de inúmeras casas editoras, como Fondo de Cultura Económica, Edhasa, Losada, Sudamericana, Emecé, que ajudaram a fomentar o movimento literário, promovendo uma forte

atividade na área. A ele se soma a existência de um número grande de revistas e a contribuição de uma ampla gama de escritores latino-americanos e exilados, que acabou por conduzir ao conhecido "*boom*" do romance hispano-americano. O movimento editorial, além disso, promoveu a circulação de obras estrangeiras, incentivando a tradução. Num ciclo de palestras de livreiros, distribuidores e escritores promovido na Espanha, em setembro de 2004, discutiu-se a influência das editoras latino-americanas no pós-guerra, que, segundo Enric Folch, foram fundamentais para o desenvolvimento do meio no momento de decadência das editoras espanholas, publicando obras neo-realistas, existencialistas, ficção científica e autores hispano-americanos dos movimentos de vanguarda (EDITORES..., 2004, p.32). Por intermédio desse trabalho, também abriram caminho para o envio de obras para a Espanha, burlando a censura franquista, despertando consciências e incentivando a discrepância moral e estética, e a ruptura com o regime franquista por parte de uma minoria de jovens. Fizeram chegar secretamente, inclusive, obras de escritores espanhóis publicadas no exílio, provocando tanto um endeusamento da "literatura do exílio" quanto um mal-estar em vista da situação precária em que viviam naquele momento. Essa barreira somente foi quebrada com a lei Fraga de 1966 e o "desarrolismo econômico", de maneira que várias editoras abriram sedes na Espanha.

Toda essa atividade, juntamente com a fundação de jornais e escolas, sustentou-se sobre a viabilidade política e social que os exilados encontraram em terras americanas. Passado o momento traumático de deportação a países estrangeiros, ainda que de mesma língua, e frente à impossibilidade de retorno imediato, os exilados espanhóis procuraram dar continuidade ao projeto de futuro que viram frustrado em seu país. Havendo o desvirtuamento do espaço, procuraram seu apoio e coesão na memória e na herança do passado liberal, entende Enrique de Rivas, de modo que o exilado entrou na dimensão do espaço assimilado ao tempo (RIVAS, 1996, p.128). O fato de encontrarem nos países latino-americanos o ideário liberal,

que fundamentou as lutas pelas independências, facilitou sua incorporação ao novo espaço, conforme testemunha José Gaos.

*Aceptamos como destino, que pronto reconocimos bienvenido, la América en que podíamos prolongar sin defección la tradición del liberalismo español, que reconocíamos ser la tradición triunfante en la independencia de estos países y en sus regímenes liberales. Exactamente por lo mismo, no pudimos sentirnos extraños en países en los cuales encontrábamos empujada hacia el futuro la tradición misma por fidelidad a la cual habíamos sido proyectados sobre ellos (GAOS apud ABELLÁN, 1996, p.123).*

De modo geral, o espanhol reencontra na América hispânica uma comunidade, lutando por objetivos comuns e por uma incorporação ao movimento mundial do pensamento e da modernidade. Mais que simples incorporação, sua atividade responde a um compromisso ideológico, conforme podemos observar num manifesto coletivo publicado no primeiro número de *España peregrina*, cidade do México, 1940.

*Pronunciamos la subordinación de nuestra vida individual al desarrollo de los valores superiores del espíritu, a la soberanía de una moral suprema, personal y colectiva, sin subterfugios ni formulismos claudicantes, a la conquista de la conciencia universal con sus tesoros comunicativos y la libertad creadora de la imaginación y de la inteligencia, aspectos todos de una vida superior, sólo factibles dentro de un organismo social que, en vez de impedirla, verifique funcionalmente la presencia de aquel orden (ABELLÁN, 1996, p.124).*

Como se vê, a postura do intelectual no exílio possuiu um teor fortemente político, oposto à posição pleiteada por Ortega, que havia sido friamente recebido em seu exílio na Argentina, observa Javier Krauel, recolhendo-se numa esfera ontológica do pensamento (KRAUEL, 2006, p.141). Tal situação revelou a insuficiência do pensamento de Ortega, por ignorar deliberadamente os movimentos de massa e a política. Generalizou-se a politização do intelectual, naqueles anos, conforme dá testemunho Maria Zambrano, em "Los intelectuales en el drama de Espana". A partir da perspectiva dos intelectuais liberais, as massas irracionais eram facilmente manipuláveis, conforme vimos no capítulo anterior, o que ficou evidenciado pelas guerras e pelos totalitarismos, por isso necessitavam da orientação espiritual que eles podiam oferecer. Essa idéia era compartilhada por vários intelectuais no exílio

espanhol, cujas posições podem ser exemplificadas, segundo Krauel, por José Medina Echevarría, do ponto de vista das ciências sociais, por Josep Ferrater Mora, no campo da filosofia metafísica, e por Francisco Ayala, que ocupava uma posição intermediária entre eles, cumprindo a função de "sociólogo a regañadientes" (KRAUEL, 2006, p.144). Sua contribuição ao debate sobre o intelectual, diz Krauel, no momento imediato de pós-guerra, é marcado por uma vacilação entre a sociologia e o humanismo metafísico. Encontra o meio de legitimação do seu pensamento no conceito de "conexão vital" das idéias, que possui um caráter coletivo fundamentado na comunidade de cultura: o "mundo hispânico".

Esse elemento é o que sustenta a crítica do conceito de "literatura do exílio" que escreve anos mais tarde, em 1987, questionando a proeminência da experiência do exílio sobre a obra dos escritores, a ponto de articular um grupo literário. Entende que o exílio foi uma consequência da circunstância histórica e, como qualquer outro fator na vida de uma pessoa, um acontecimento que provocou mudanças na obra literária ou do pensamento. No seu caso, assim como em outros intelectuais (se refere especialmente à literatura de Ramón Sender ou Max Aub, entre outros), Ayala afirma que sua personalidade literária já estava formada (AYALA, 1990, p.227). No entanto, isso estabelece um paradoxo no momento em que vincula normalmente a criação à experiência vital que lhe serve de alimento, mas que é diferente a cada instante e para cada pessoa. Provavelmente se refere à vocação, ao desejo de escrever ficção que lhe impulsionou para o mundo das letras, antes que as ciências políticas, a sociologia ou mesmo a tradução. Com relação à influência do exílio sobre a imaginação, ele a admite como um aspecto presente em muitas criações artísticas, tanto quanto reafirma a variedade de cada vivência e a dedicação a temas diversos. Contudo, entende que o exílio correspondeu a um fenômeno sócio-político que afetou superficialmente a literatura, podendo ser atribuído inclusive aos escritores que permaneceram na península.

A nostalgia sentida por muitos exilados, expressada em suas narrativas e poemas, correspondia ao sentimento gerado a partir da perda de uma referência

social e ideológica, a Espanha do passado que não existia mais, um sentimento que podia ser experimentado mesmo dentro do território. Esse sentimento se encontra expresso claramente em "Día de duelo": *"no, no nos abruma el pesar de haberte asesinado; nos abruma la necesidad de hacer desaparecer tus huellas. Y sabemos bien que eso no cabe eludirlo; que nos queda todavía por cumplir la tarea más miserable: la de olvidarte"* (AYALA, 1999, p.120). Apesar do exílio, cada um continuou sua obra e a sua presença é vista como a "consciência de uma ausência definitiva", porque equivalia não somente a um "desterro", mas também a um "destempo", como havíamos mencionado anteriormente: *"la idea de exilio sería, pues, para quienes abandonamos España conclusión y resumen de la catástrofe histórica padecida por todos los españoles, por nosotros, y también por quienes se quedaron dentro, en exilio interior o cautiverio"* (AYALA, 1990, p.234). O exilado exterior possuía a vantagem da liberdade e do acesso a obras, cuja inexistência dentro do país produziu uma forte limitação para a literatura espanhola naquele período, que aspirava, conforme apontamos, à movimentação gerada no mercado editorial latino-americano. A morte do passado, no entanto, abria a possibilidade de um renascimento pela desintegração do "corpo morto".

*Ya nos hemos librado de ello. Ya estás en contacto, desde la muerte, con todo lo que quiere vivir, brotando de la tierra, y hunde raíces y extiende brazos y respira y palpita. Tu corazón inmóvil, preso en la red de los cautelosos, aterrorizados, sutiles dedos vegetales, les cederá sus últimos jugos. / Y nosotros, que habíamos odiado en tu cuerpo el engañoso simulacro, nos dolemos ahora, no de ti: de ese cuerpo que tú abandonaste y que acabamos de ocultar bajo tierra* (AYALA, 1999, p.121-122).

Francisco Ayala escreveu muitos artigos no campo de sociologia e crítica de obras de ciências políticas, atuando como professor de Ciências Sociais no Rio de Janeiro, em 1945, e em Porto Rico, aonde foi por intermédio de Medina Echevarría para inaugurar um ciclo de conferencias pela América, maneira que teve de abandonar por um tempo o clima peronista da Argentina. Convidado a permanecer na Universidade de Porto Rico, estabeleceu residência, ocupou uma cadeira no

curso de ciências sociais e dirigiu a editora universitária, fundando a revista *La torre* em 1950. Ou seja, no exílio, exerceu a profissão de sociólogo e escreveu artigos sobre sociologia nas décadas de quarenta e cinquenta, publicados principalmente em *Sur*, *Realidad* e *La nación*, além de outros meios impressos, na Argentina.<sup>22</sup> Publicou livros como o *Tratado de sociología*, organizado ao longo do ano que lecionou no Brasil, além de textos em *La torre* e outras obras através do Fondo de Cultura Económica, do Colegio de México e do Instituto de Investigaciones da Universidad Nacional, no México. A função de tradutor foi exercida primeiramente por gosto, afirma em entrevista concedida para este trabalho.<sup>23</sup> No entanto, assim que chegou à Argentina teve que exercê-la por necessidade monetária, o que se comprova pelas declarações escritas nas suas memórias e pelo número de publicações nos anos 40 (uma tradução por ano, excetuando os anos de 45 e 48, como apontaremos adiante com maiores detalhes). Quanto à sua prática literária, podemos identificar um lapso de tempo entre o ano de 1930, com a publicação de *Cazador en el alba*, e 1939, quando publica "Diálogo de los muertos", já no exílio, sendo que as primeiras reuniões de contos saíram à luz somente dez anos depois, em 1949, com *Los usurpadores* e *La cabeza del cordero*. Publicou muitos contos e artigos de crítica literária entre 1939 e 1949, poucos entre 1950 e 1960, mas, entre 1961 e o início da

---

<sup>22</sup> Nos anos 40, foram 51 artigos na área de sociologia, muitos foram compilados em algumas obras que organizou no período: *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo* (1941), *Historia de la libertad* (1943), *Los políticos* (1944), *Razón del mundo* (1944), *Jovellanos* (1945), *Tratado de sociología* (1947), publicadas em Buenos Aires; *El problema del liberalismo* (1941), *Oppenheimer* (1942), *Una doble experiencia: España e Italia* (1944), *Ensayo sobre la libertad* (1945), publicadas no México pelo Fundo de Cultura Económica e pelo Colegio de México; e em outras seis obras na década seguinte: *Ensayos de sociología política* (México, 1951), *Introducción a las ciencias sociales* (Madrid, 1952), *Derechos de la persona individual para una sociedad de masas* (Buenos Aires, 1953), *La crisis actual de la enseñanza* (Buenos Aires, 1958), *La integración social en América* (Buenos Aires, 1958), *Tecnología y libertad* (Madrid, 1959). Na década de 60, publicou somente *De este mundo y el otro* (Barcelona-Buenos Aires, 1963) e *España a la fecha* (Buenos Aires, 1965), e *Hoy ya es ayer* em Madrid, 1972 (Ver AMORÓS, 1973).

<sup>23</sup> Suas primeiras traduções são *Teoría de la constitución*, de Schmitt, em 1934, *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, de Karl Mannheim, e *La opinión pública*, de Ernesto Mannheim, ambas em 1936 (Ver AMORÓS, 1973, p.75-76).



década de 70, período de dedicação ao ensino de literatura espanhola em várias universidades norte-americanas e de reintegração ao seu país, Ayala ofereceu uma intensa produção no campo da literatura.<sup>24</sup> Muitas dessas últimas obras narrativas formaram o volume *El jardín de las delicias*, ao qual dedicaremos atenção ao final deste capítulo.

Já é senso comum o reconhecimento da facilidade dos exilados espanhóis por seguirem suas vidas em países de mesma língua e cuja organização política correspondia àquela que aspiravam os republicanos desterrados. Isso evidentemente facilitou sua articulação e a continuidade da sua atividade para aqueles que viviam da expressão da palavra. Nessas condições, os exilados espanhóis puderam realizar aquilo que Agamben denominou como o nexo entre a vida nua e a política, constituindo a definição metafísica do ser humano como "vivente que possui a linguagem", conectando a *phoné* ao *logos* (AGAMBEN, 2002, p.15). Mediante isso, puseram em prática a "politicidade do exílio" como uma condição originária, contrária à sua concepção como categoria neutra. Isso é o que realiza Ayala ao relatar experiências de exilados que conseguiram escapar do franquismo depois de instituído o regime. Por meio da linguagem, ele efetua uma denúncia das situações embaraçosas em que as pessoas se viram envolvidas, que chegam a ser cômicas, apesar de trágicas. É o caso do professor secundarista de Sevilla, que permaneceu nove anos preso em sua própria casa, num esconderijo debaixo da cama.

---

<sup>24</sup> Entre 39 e 49, foram quarenta e oito artigos de crítica e treze contos: *Diálogo de los muertos* (1939), *Día de duelo* (1942), *El loco de fe y el pecador* (1942), *La campana de huesca* (1943), *El hechizado* (1944), *El abrazo* (1945), *El doliente* (1946), *San Juan de Dios* (1946), *Los impostores* (1947), *El mensaje* (1948), *El regreso* (1948), *El tajo* (1948), *La cabeza del cordero* (1948). A partir de 50 até 60, contamos com dezenove artigos de crítica literária e sete obras narrativas: *El inquisidor* (1950), *El colega desconocido* (1952), *Encuentro* (1952), *Historia de macacos* (1952), *The last supper* (1953), *La vida por la opinión* (1955) e *Muertes de perro* (1958). Na década de 60, houve um salto para quarenta artigos de crítica e vinte e oito obras narrativas, especialmente contos, que constituem os seguintes livros: *El fondo del vaso* (Buenos Aires, 1962), *El as de bastos* (Buenos Aires, 1963), *El rapto* (Madrid, 1965), *Obras narrativas completas* (México, 1969) onde estavam *Diablo mundo* e *Días felices* que estruturariam posteriormente *El jardín de las delicias*, publicado em Barcelona no ano de 1971 (Ver AMORÓS, 1973, p.13-57).

*Si la cuestión fuera escribir un cuento, bien podría ello hacerse a base de lo que me relató otro fugitivo que, pocos meses después, llegó a mi puerta con carta de presentación de uno de mis antiguos amigos. Se trataría de un "caso de honra", y el cuento podría llevar un título clásico: La vida por la opinión. Pero ¿cómo escribirlo, digo, cómo adobar en una ficción hechos cuya simple crudeza resulta mucho más significativa que cualquier aderezo literario? Me limitaré a referir lo que él me dijo. [...] Pero al reproducirla debo adelantarme a advertir que es una historia bastante inverosímil. A la invención literaria se le exige verosimilitud; a la vida real no puede pedírsele tanto (AYALA, 2001, p. 152).*

Esses expatriados usaram "sua voz e sua pena" não somente para criticar o regime que os expulsou da sua casa, mas também para criar mundos novos e para construir uma dinâmica de pensamento renovada porque aberta a intercâmbios que só podiam acontecer desta maneira. Por isso acreditamos que o exílio proporcionou uma mudança na mentalidade das pessoas que o vivenciaram, de modo que "a verdadeira essência política do homem já não consiste na simples sujeição a uma comunidade determinada, porém coincide muito mais com aquele elemento inquietante que Sófocles havia definido como 'superpolítico-apátrida'" (AGAMBEN, 1996, p.51). Em vista disso, para o autor, o exílio deixa de ser uma condição marginal para converter-se em um conceito filosófico-político fundamental capaz de romper com o emaranhado político tradicional para promover uma nova perspectiva política para o ocidente. Esta concepção contradiz a idéia de Ayala sobre o vínculo comunal, porque extrapola os limites da *polis* revalorizando o alcance do pensamento deslocado como criador e articulador mais adequado à nossa situação histórica que o pensamento limitado às fronteiras da nação. Dessa perspectiva, já não há lugar possível para o pensamento instituído, para a instituição, para o humanismo, para o sujeito, para o indivíduo, para o nascimento, os parâmetros de orientação política devem ser outros. A vinculação do *logos* com a noção de pertinência a um lugar político desde os gregos, observa Derrida, atribuiu sua condição de verdade, sua efetividade política e sua eficiência pragmática e prática. De outro modo, estabeleceu-se o não-lugar relacionado ao simulacro, aquele ocupado pelos sofistas e pelos poetas, que se auto-excluía porque não havia lugar para eles na

*ágora*, lugar político em que se falava e se tratava de negócios (DERRIDA, 1995, p.41). Por meio da análise do lugar que Sócrates simulou ocupar no *Timeu*, Derrida também reivindica uma condição originária da experiência, a *khôra*, onde nada está determinado, mas que nutre todas as expressões enquanto pura potencialidade, anterior à definição de um lugar, de gênero ou do sentido. Onde a própria noção de exílio perde sua efetividade como categoria política, porque a concretude do espaço-tempo se desintegra.

Guardadas as devidas proporções, a indefinição relacionada à *khôra* mantém pontos de contato com o caráter político originário do exílio defendido por Agamben e com a conformação do "Si" que sustenta a argumentação de Maffesoli sobre a essencialidade do nomadismo para o movimento das sociedades contemporâneas. Esse Si proporciona a religação do eu empírico com todas as suas potencialidades e permite a articulação do estranho. O nomadismo equivaleria ao movimento do estrangeiro em direção a esse Si, diferentemente do exílio, que busca preservar a origem, dificultando a assimilação. No entanto, essa dinâmica se liga a um paradoxo fundacional que corresponde a uma necessidade original de segurança e ao desejo de desligamento, um movimento que vai do necessário sedentarismo à pulsão do outro lugar, que atormenta o corpo social (MAFFESOLI, 2001, p.103). Esse paradoxo fecundo respalda o que Maffesoli denominou "enraizamento dinâmico", que recupera a força viva daquilo que é instituidor articulado àquilo que está instituído. Tal dinâmica se aplica a qualquer experiência de exílio, mas, no caso de Francisco Ayala, nos ajuda a entender o papel que ele cumpriu nos países onde atuou e os passos de integração por onde passou, promovendo um movimento instituidor, enquanto escritor, sociólogo, tradutor, editor e catedrático, porém atuando como "representante" de um conhecimento instituído, uma linha de pensamento que tangenciava o cientificismo, a sociologia, o humanismo e a filosofia metafísica. Entendemos que sua experiência de exílio, mais que simplesmente um parêntese na sua carreira profissional, possibilitou a reintegração pessoal a uma tendência primordial, uma necessidade original, a vocação narrativa dos tempos de juventude, levando-o a abandonar as certezas racionais, que fundamentavam

a sua fé nos valores liberais, como vimos no capítulo anterior, a favor da abertura da criação e da leitura. A expectativa gerada pela fé nos valores instituídos se viu frustrada pelos acontecimentos, destacando sua imponderabilidade em "La vida por la opinión".

*Sí; como tantos otros exiliados, esperaba yo desde la otra orilla del océano lo mismo que esperaban en la Península millones de españoles: la caída de la sucursal que el eje Berlín-Roma tenía instalada en Madrid; lo mismo que, con temerosa expectativa, aguardaban también los titulares, partidarios y beneficiarios de ese régimen. / Unos y otros, los españoles de ambos bandos, estábamos engañados en nuestros cálculos. Podían ser éstos correctos, e irreprochables los razonamientos en que se fundaban; pero ¿a qué confundir lógica e historia, que son dos asignaturas tan distintas?* (AYALA, 2001a, p.149).

Especialmente depois das experiências das guerras mundiais e dos regimes ditatoriais e totalitários, com a generalização do estado de exceção e a proliferação dos exilados e dos refugiados, sabe-se que as garantias são contingentes e as pátrias são provisórias. Fronteiras e barreiras que asseguram a tranquilidade também podem tornar-se prisões, lembra Edward Said, e "são, com frequência, defendidas para além da razão ou da necessidade" (SAID, 2003, p.58). O exilado, ao atravessar fronteiras, também rompe barreiras do pensamento e da experiência, por isso sua vida é descentrada e contrapontística, desestabilizando a ordem habitual do sentido estabelecido.

Frente a este estado de coisas, com a generalização da experiência nômade possibilitada pelo impulso do exílio, num mesmo espaço pode conviver uma multiplicidade de elementos e valores decorrentes de um processo de desterritorialização amplo que, no interior do indivíduo, produz uma abstração da identidade do "eu", da formação do *logos* e da idéia de origem. A "desorganização" procedente deste processo é uma noção essencial para o nomadismo, na nossa compreensão, porque está ligada à imprevisibilidade e à improvisação da vida que alimentam a criação artística. É um efeito que sustenta toda a elaboração de *El jardín de las delicias*, livro composto de peças diversas que formam a imagem de um *eu* quebrado, abstrato,

cujas lembranças se oferecem ao arbítrio de um *tu* também difuso, que talvez nunca se atreva a abrir a arca da memória (AYALA, 1999, p.237-238).

Por outro lado, se tomamos o conceito de Nancy de exílio como asilo, que define o lugar do corpo, da linguagem e do "com", no contexto do abrigo (NANCY, 1996, p.38), percebemos que o asilo de Ayala repete o *heimat*, o retorno do corpo morto da mãe, porque ele procura produzi-lo assim. Deste modo, o exílio seria o corpo organizado da comunidade e da linguagem onde o "eu" pode "ser", mas cujo sentido, para Nancy, é inesgotável e constitui o próprio fundamento da Babel em que vivemos. Para identificá-lo, basta considerar a importância da idéia de comunidade e de idioma para a conformação do exílio de Ayala. No entanto, neste estudo buscamos relativizar o vínculo da comunidade e do idioma, em relação ao exílio de Ayala, com a noção de cadeia semiótica que sustenta a noção de "rizoma" levantada por Deleuze e Guattari. Lembremos que ela aglomera atos muito diversos, lingüísticos, perceptivos, gestuais, cogitativos, por meio dos quais se perde tanto a concepção de universalidade da linguagem quanto a de uma comunidade idiomática homogênea, para recolocar estes aspectos segundo uma relação de poder. Sob este prisma, podemos entender a atividade dos exilados espanhóis na América, primeiramente, como uma postura de reforço do conhecimento instituído, de organização do corpo de cultura e de continuidade dentro de um conjunto de valores considerado ideal, sem reavaliar o contexto onde este modelo era reproduzido, diferente daquele idealizado também por Henríquez Ureña.

### 3.1.4 Tradução e Exílio: a Sobrevivência do Outro

Seja qual for a direção na qual se encontre o movimento de desterritorialização, migração, exílio ou fuga, do centro para a periferia ou vice-versa, o estrangeiro se posiciona como um mediador entre formas culturais variadas, ainda que falem o mesmo idioma. O estrangeiro é uma espécie de barqueiro, observa Maffesoli, que leva e traz as pessoas de uma margem a outra, ele testemunha o "ser" do social

como fluidez, circulação e como um perpétuo devir (MAFFESOLI, 2001, p.45). Isso equivale a dizer que uma sociedade nunca chega a ser um conjunto fechado, mas está em constante construção. O mesmo se pode aplicar ao pensamento, à língua e à literatura, e já foi mais do que argumentado e aceito como uma evidência. No entanto, até que os conflitos sociais e artísticos do começo do século XX não terminaram de colocar por terra a solidez da concepção de mundo burguesa, já questionada desde o século anterior, como vimos no primeiro capítulo, isso não era evidente. Os movimentos de exílio foram fundamentais para a desestabilização das certezas, já mencionamos, e a presença de estrangeiros em sistemas sociais fechados obrigou o ajustamento dos parâmetros de desenvolvimento social e cultural. A sua presença, com modos de comportamento diferenciado, idéias e línguas "estranhas", obrigou a abertura de um novo horizonte comunicativo para ambas partes, para quem chegava e para quem recebia. Muitas vezes, aqueles vindos de terras estrangeiras aportaram um mundo renovado de perspectivas sobre o dado, pois eles possuíam uma visão sobre as coisas destituída do hábito, além de serem representantes de outro universo, políglotas e também viajantes com muitas histórias para contar, como era o caso do primo Roque de "El mensaje", já comentado no segundo capítulo. Em função disso tudo, a tradução foi uma atividade por meio da qual eles proporcionaram uma entrada a outras realidades.

Assim como o estrangeiro, o tradutor era um estranho para sua cultura, posto que sempre transitou entre mundos diversos, tendo em vista o caráter nacional das formações culturais. Entretanto, foi o promotor dos intercâmbios literários, uma situação que vai muito além dos puros interesses econômicos e nacionalistas, defende Pascale Casanova (CASANOVA, 2001, p.27). Ele desempenhou o papel de agente central dessa troca, como intermediário e também como criador de valor literário, apesar da insuficiência da tradução, já dizia Goethe, tornando-a uma das tarefas mais essenciais para a interação dentro do universo literário mundial. De modo que a tradução, tanto quanto a crítica, corresponde a uma atividade de

enriquecimento do próprio e consagração do estrangeiro.<sup>25</sup> Valery Larbaud valorizou a contribuição da tradução, junto com a crítica literária, para o "capital literário universal" como uma maneira de acrescentar valores ao patrimônio literário nacional no ato do reconhecimento de uma obra estrangeira. No entanto, Casanova vê o tradutor como alguém capaz de elaborar uma representação menos politizada da literatura, porque está convencido da universalidade das categorias estéticas pelas quais avaliam as obras (CASANOVA, 2001, p.39). No entanto, isso é bastante questionável já que o tradutor sempre deve fazer escolhas que obedecem tanto a critérios variados quanto às exigências expressivas da língua de chegada, ou seja, não existe imparcialidade na atividade tradutora, conforme veremos adiante. Afinal, a "tarefa" do tradutor implica sempre uma renúncia.

Casanova mesmo desenvolve, no seu livro, uma reflexão sobre a capacidade instituidora da tradução ao oferecer reconhecimento literário, contrariando sua "neutralidade aparente" que possibilita o acesso dos escritores "excêntricos" à "república mundial das letras". A tradução é, diz o autor, "uma das formas específicas da luta no espaço literário internacional, instrumento de geometria variável cujo uso difere segundo a

---

<sup>25</sup> Numa relação polêmica com os tópicos *enriquecimento* e *consagração*, estimulando uma crítica árdua sobre o sistema de valores que respaldam certas escolhas, Ayala traduziu *Verfassungslehre* (*Teoría de la constitución*), de Carl Schmitt, em 1934, sem imaginar a posterior repercussão do seu pensamento sobre o movimento nacionalista argentino, e coordenou a coleção "Los clásicos políticos", aparecidos em Buenos Aires durante o ano de 1943. Como lembra Jorge Eugenio Dotti, Ayala prefaciou todos os livros da coleção, que apareceram na seguinte ordem: HAMILTON, *Lógica parlamentaria*; FICHTE, *Discursos a la nación alemana*; PÉREZ, *Norte de príncipes*; SIEYÈS, *¿Qué es el Tercer Estado?*; KANT, *Principios metafísicos del derecho*; DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. "En el primero de estos volúmenes está anunciado como número 7: 'Sorel. Reflexiones sobre la vilencia', pero creemos que, significativamente, nunca fue publicado. El escrito de B. Constant, Principios de política, es el último y es editado, precisamente, como '7'. Todos esos trabajos fueron apareciendo en Buenos Aires durante 1943, con un Estudio preliminar (y, en el caso de Sieyès también con notas) de Ayala. Éste reunió luego sus prólogos (junto a otros trabajos) en su libro Los políticos, op. cit., sin incluir nada sobre Sorel. En cuanto al prólogo al de Sieyès, fue nuevamente publicado en una edición posterior de ¿Qué es el Tercer Estado?, la de Aguilar, Madrid, 1973, por tercera vez entonces. La nota polemizando con Schmitt aparece en p. 70 de Los políticos y en p. XVI de la edición española". Além destas edições mencionadas acima, Ayala também publica na Argentina *Tratado de los sofismas políticos*, de BENTHAM, e traduz *La sociología ciencia de la realidad. Fundamentación lógica del sistema de sociología*, de FREYER, em 1944 (Ver DOTTI, 2001, p.232).

posição do tradutor e do texto traduzido, ou seja [...], segundo a posição da língua 'fonte' e da língua 'destino'" (CASANOVA, 2001, p.180). Em função disso, a perspectiva adotada sobre a transferência lingüística dependerá dessa relação. Como ocorre, por exemplo, com obras que promoveram rupturas literárias em países centrais e são traduzidas de modo a induzir uma discrepância em relação ao ambiente de destino. No sentido oposto, obras de países periféricos que são transladadas permitem sua inserção e consagração no mercado editorial internacional. A tradução, de um ou outro modo, atribui prestígio por meio da projeção do potencial criativo de um escritor ou de um grupo literário, como também comprova o poder de estabelecer a norma estética que deve vigorar. Apesar do seu preconceito com as línguas "pouco ou nada literárias" (cujas obras seriam "literarizadas" por intermédio da tradução), o que Casanova ressalta é a desigualdade que tempera a atividade tradutora segundo uma posição de legitimidade.

Na Argentina da primeira metade do século XX, a atividade editorial não correspondeu de nenhum modo a uma atividade serena, opina Beatriz Sarlo, como tampouco o foi o processo de abertura do país para a imigração. A tradução, dentro dessa atividade, representou uma maneira de sanar as suas deficiências culturais, resultante da consciência do caráter incompleto da formação do país e da desigualdade essencial dos americanos em relação aos centros europeus de produção cultural. Essa experiência, para Sarlo, produziu uma tensão que acabou por se expressar como "voluntarismo cultural", especialmente no âmbito de *Sur* (SARLO, 1997, p.266). Ela analisa como o trabalho de Victoria Ocampo nos primeiros anos da revista articula cosmopolitismo e argentinismo, refletindo o descentramento da realidade americana a respeito da européia, mas também relativo às ideologias que falaram dessa realidade (SARLO, 1997, p.263-264). Isso porque pretendiam tanto aprimorar uma identidade original, suprimindo as carências locais, como alimentar um vínculo hispânico, europeu e norte-americano. Dentro desse horizonte político, com vistas ao desenvolvimento futuro, a tradução serviu para suprir as deficiências de conhecimento e para, com isso, revelar e projetar a produção própria. Portanto,



respondeu tanto à necessidade de materiais estrangeiros, submetida à escolha do que traduzir e da cultura de referência, como ao reconhecimento da sua diferença.

De outro ponto de vista, Claudio Guillén ultrapassa as relações de poder e os interesses de identidade ou de mercado para pontualizar o valor da transferência daquilo que foi escrito, pensado e sentido em seu idioma de origem. As traduções testemunham a vitalidade de uma literatura emergente, que prova dispor dos recursos necessários para projetar-se, afirma Guillén, ou que não se encontra isolada das correntes internacionais, que supera muitas vezes as omissões do passado (GUILLÉN, 1998, p.333). De uma ou de outra perspectiva, o crescimento do movimento da tradução no século XX está intimamente relacionado com o fortalecimento da indústria editorial, isso levou à ampliação da crítica e da reflexão teórica sobre ela. De dezembro de 1946 a fevereiro de 1947, Francisco Ayala publicou vários artigos sobre o tema em *La nación*, de Buenos Aires, como resultado da própria atividade como profissional e dos problemas que ela lhe proporcionou "*acerca del desesperado o más bien imposible trabajo de la traducción*" (AYALA, 2001b, p.268)<sup>26</sup>. Eles foram reunidos posteriormente em um volume intitulado *Breve teoría de la traducción*, que veio à luz no México pela Obregón, no ano de 1956.<sup>27</sup> Frente à problemática gerada em torno à questão pela intensa atividade tradutora daqueles anos e pela urgência comercial, em especial no contexto periférico da América Latina, Ayala defendeu a profissionalização do tradutor submetida à sua habilidade na escrita, desvinculando-a

---

<sup>26</sup> Entre os muitos trabalhos de tradução que Ayala realizou, dos quais optou por não mencionar alguns na bibliografia de Andrés Amorós, como a obra de Freyer, conforme menciona em *Recuerdos y olvidos*, estão: SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución* (1934); MANNHEIM, Karl. *El hombre y la sociedad en la década de crisis* (1936); MANNHEIM, Ernesto. *La opinión pública* (1936); MANN, Thomas. *Carlota en Weimar* (1941); SIEYÈS, ¿Qué es el Tercer Estado? (1942); CONSTANT, Benjamín. *Principios de la política* (1943); RILKE, Rainer Maria. *Los cuadernos de Malte Lauridge Brigge* (1944); ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memorias de un sargento de milicias* (1946); BECK, Maximilian. *Psicología: esencia y realidad del alma* (1947); COMFORT, Alex. *La novela y nuestro tiempo* (1949); MORAVIA, Alberto. *La romana* (1950); MANN, Thomas. *Las cabezas trocadas* (1971) (Ver AMORÓS, 1973, p.75-76).

<sup>27</sup> A data de referência deste texto, na edição de 1971, é o ano de 1943, quando nem sequer haviam sido publicados seus artigos em *La nación*.

do simples interesse comercial ou da origem nacional da sua língua, no caso do mundo hispânico. Desse ponto de partida, avaliando os elementos sociológicos envolvidos nessa atividade e dialogando com as idéias de Schleiermacher, Ayala desenvolve uma pequena reflexão sobre algumas de suas prerrogativas para o trabalho da tradução. O primeiro aspecto diz respeito à ligação da língua com o seu sistema cultural, que torna artificial qualquer tentativa de inseri-la em um contexto distinto. Quanto a isto, Ayala chega à mesma conclusão de Borges em "Las dos maneras de traducir", de que a tradução é um truque de ilusão e o tradutor, um falsário, ainda mais se busca a fidelidade na tradução (BORGES *apud* ANTELO, 2006, p.1). Ou seja, a tarefa da tradução circunscreve um objetivo impossível de alcançar. A obra traduzida será completamente diferente da "original", seja qual for a postura adotada para realizá-la, diz Ayala (AYALA, 1971, p.364). Os pólos entre os quais oscila o trabalho tradutor são a fidelidade formal ao original ou a versão livre, mencionou Schleiermacher, porém Ayala se contrapõe à exclusividade de um ou outro que no extremo conduziria ao absurdo e negaria a intenção tradutora, afirmando que cada tipo de linguagem solicita uma abordagem tradutora diferenciada. As escolhas realizadas dependeriam tanto da obra quanto do contexto cultural de partida e do leitor ao qual é destinada.

A tradução e a versão devem estar cientes de que não tratam apenas com sistemas de símbolos, passíveis de um trabalho técnico, acredita Ayala, mas com um sistema conectado a uma rede de significados culturais e realidades sociais. Por isso, este trabalho não é somente de reprodução mecânica, mas de sensibilidade literária para estabelecer as relações de sentido, associada ao conhecimento da língua da qual se traduz. Somente assim se pode respeitar a obra de partida e, ao mesmo tempo, adequá-la às condições gerais do ambiente de destino, tornando-a "legível" para outros leitores. Contudo, apesar desse esforço, o resultado será sempre uma referência, uma imagem, um simulacro, porque cada obra, como cada cultura, é única. Além disso, o tradutor efetua uma leitura colocando-se no lugar do autor, buscando aquilo que Walter Benjamin denominou "modo-de-dizer-do-original" (BENJAMIN *apud* MUSCHIETTI, 2006). Na visão do nosso autor:

*El traductor ha de obtener ante todo una comprensión plenaria del escrito sobre que debe realizar su trabajo, aprehendiendo su sentido dentro del ámbito cultural a que pertenece, para calcular en seguida las perspectivas de su traslado al propio, y estudiando el sesgo adecuado para conseguir queden establecidas las más abundantes y significativas correspondencias (AYALA, 1971, p.370).*

Porém, mesmo com as diferenças entre modos culturais Ayala entende que a tradução comunica seus conteúdos específicos, garantindo ao mesmo tempo a unidade e universalidade dentro de um horizonte mais amplo, como o ocidental por exemplo, porque, de acordo com o pensamento moderno, a tradução atua no campo da significação humana. Muschietti também se refere a uma universalidade de expressão, negando o uso de localismos, para defender a liberdade do tradutor de "encontrar a língua" do poema, deixá-lo respirar, não em vista da unidade do ocidente, ou da comunidade hispânica, como para o nosso escritor (MUSCHIETTI, 2006, p.3). Saber ouvir o texto, por outro lado, deve ser uma habilidade do tradutor, entende Ayala, porque não se pode traduzir da mesma maneira um texto científico que uma obra filosófica ou literária. A linguagem técnica prima pela objetividade na busca de resultados concretos segundo uma idéia de verdade, por isso o tradutor deverá ser fiel à estrutura de pensamento do "original", conservando todas as correspondências da sua terminologia. De outra maneira, a obra poética em verso ou prosa prioriza a beleza da expressão, segundo o autor, aspira à eternidade e validade universal dentro de uma forma concreta e de um âmbito histórico próprios. O tradutor deverá ater-se à expressão que o autor criou, mas também enfrentar a diversidade do idioma, do ritmo e do acento, a falta de equivalências de significados, as disparidades culturais e as exigências específicas da obra. Em função destas particularidades, não há regras que orientem a tradução literária (AYALA, 1971, p.381). O valor estético de uma obra traduzida, portanto, dependeria da capacidade de escolha do tradutor e da sua sensibilidade crítica, ele mesmo sendo um escritor que possui uma orientação no campo artístico, como lembra Muschietti (2006, p.4).

Apesar das diferentes perspectivas, Ayala toca pontos comuns com as reflexões desenvolvidas por Muschietti, aspectos que sempre preocuparam os teóricos

da tradução porque se originam em problemas de difícil solução, respondendo de maneiras diversas conforme os pressupostos teóricos que se adote para abordá-los. De qualquer maneira, a tradução corresponde a uma passagem sempre imprecisa e imprevisível, uma característica que lida com a questão do exílio.<sup>28</sup> A imprecisão se relaciona ao fantasma do significado que circula entre as posições móveis, conforme aponta Delfina Muschietti, ocupadas pelo poeta ou pelo crítico-tradutor-escritor (MUSCHIETTI, 2006, p.1). Porém, ao delinear a forma traduzida, potencializa o encontro de horizontes culturais e tendências variadas frente à língua, um "entre-lugar" onde se articulam forças de hospitalidade e hostilidade, um espaço virtual de exílio que solicita uma leitura atenta do ponto de partida e do porto de chegada. O tradutor, então, se coloca no lugar do outro na busca de captar seus aspectos envolventes: sua "voz", sua "respiração", sua "língua", seus "contextos". Através da leitura, ele os rouba para situá-los em outro âmbito com a intenção de acentuar suas diferenças, não sua equivalência. As habilidades do tradutor são postas em prática num movimento camaleônico de capturar a repetição do original, como entendeu Benjamin, uma dinâmica que esconde sua trajetória posto que torna invisível a passagem da tradução. Entretanto, fazem parte desse movimento tanto a leitura do original, como sua crítica e a expansão que a limita, compreende Muschietti. O trabalho de tradução "deixa respirar" o original, por isso busca uma forma da sua língua que permita essa simbiose, mantendo vivo o potencial de indecibilidade do

---

<sup>28</sup> Para ver a proximidade destas atividades e o poder de circulação que estabelecem, vale mencionar o comentário de Ayala em *Recuerdos e olvidos*: "A propósito de estos Cuadernos o Apuntes de Malte Laurids Brigge, hablando hace años en París (¿o fue en Estados Unidos?) con Emir Rodríguez Monegal, y recordando la ocasión en que nos conocimos allá en Buenos Aires ('por cierto – dijo él – que fue Borges quien me presentó a usted'), me hizo saber que la obra de Rilke traducida por mí había causado una profunda impresión (una verdadera sensación, creo que éstas fueron sus palabras) en el grupo de los nuevos escritores jóvenes del Río de la Plata a que él, Monegal, pertenecía. Luego he sabido que también aquí, en España, a través de os pocos ejemplares penosamente llegados entonces hasta este lado del Atlántico, había producido su efecto en los deprimidos ambientes literarios peninsulares." (AYALA, 2001, p.265).

texto antes que amarrando as palavras aos moldes rígidos da gramática, mesmo que isso represente uma violência pelo desgarramento da linguagem.

Contudo, não pode haver equivalência no trabalho de translação, como refletem Deleuze e Guattari sobre o espaço riemaniano e sobre o espaço liso/estriado, inserindo a idéia de multiplicidade sem referência a uma métrica, mas vinculada à frequência e à acumulação. Para esses autores,

traduzir é uma operação que, sem dúvida, consiste em domar, sobreco-dificar, *metrificar* o espaço liso, neutralizá-lo, mas consiste, igualmente, em proporcionar-lhe um meio de propagação, de extensão, de refração, de renovação, de impulso, sem o qual ele talvez morresse por si só: como uma máscara, sem a qual não poderia haver respiração nem forma geral de expressão (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.194).

Eles consideram a mútua imbricação entre espaços liso e estriado para a dinâmica da criação, segundo a qual há uma necessidade de construir sentido numa página em branco tanto quanto o dito precisa do potencial de indecibilidade para dar abertura a novas leituras. O estriado corresponde a formas arborescentes, para recuperar a idéia de partida de *Mil platôs*, enquanto o liso se assemelha às relações rizomáticas. Muitas vezes as raízes degeneram em tubérculos, assim como os rizomas podem dar origem a formas radicais. Os platôs, os estratos, afinal, necessitam de linhas de fuga para gerar consistência e acomodação. O movimento é constante, contradiz os limites, a origem e o destino, promovendo um estado de coisas aberto para o devir, mas conectado à singularização na multiplicidade.

A tradução, dentro do nosso campo de interesse específico, é o meio de expressão do exilado, mesmo que ele esteja hospedado em uma comunidade de idioma ou ainda que ele sofra alguma forma de exílio interno. Porque refere à forma de passagem das intensidades do seu pensamento, da sua vivência, da sua solidão para o outro, fazendo sobreviver desta maneira seu eu no outro. A tradução relativiza a origem e a identidade, atribuindo-lhes uma sobrevida ao estender a vida em um constante presente, em uma presença que é ausência, ausência do passado e do futuro porque sabe que não se pode fechar o amanhã. Sabe-se que não existem

fronteiras ou limites, conforme avaliaram Deleuze e Guattari, que o enlace com o entorno seguinte pode ser feito de infinitas maneiras, conforme a passagem que se construa.

### **3.2 Aspectos do Nomadismo e suas Conexões Tardo-Modernas**

#### **3.2.1 Do Centro à Periferia: a Condição de Ex-Cêntrico na República Mundial das Letras**

*Meu desejo despertou frente aos fulgores da desordem,  
em meio a um mundo transfigurado. George Bataille*

As experiências proporcionadas pelo êxodo massivo da Europa para as Américas na primeira metade do século XX corresponderam a um fenômeno cultural muito mais amplo do que as conseqüências imediatas das guerras mundiais, ele equivaleu à passagem de uma estrutura social e cultural modernista e elitista a uma formação massiva da sociedade. Isso produziu uma modificação da pauta cultural, especificamente a transformação de uma cultura letrada, sustentada pela dimensão pública da razão e pela consistência do conhecimento, para uma cultura da imagem, de massas e populista, observa Javier Krauel, levando à dissolução da autenticidade como fundamento do conceito de intelectual (KRAUEL, 2006, p.135). O "meridiano de Greenwich" da cultura letrada, conforme denominou Pasacale Casanova, foi criação do pensamento modernista não nacionalista, que tinha como parâmetro o modelo europeu de cultura, ou o modelo francês, diria Casanova. Ayala viu a "europeização" das literaturas de língua espanhola como sua inserção na República Mundial das Letras, equivalente no seu ponto de vista à superação da dependência da França efetuada pela geração novecentista (AYALA, 1990, p.232). A cultura letrada na Espanha se desenvolvia nos centros editoriais de Madri e Barcelona até que a ditadura franquista fechou suas fronteiras, impossibilitando sua comunicação com o exterior. Aqueles que conseguiram transpô-las se mantiveram inscritos nos movimentos

mundiais da rede literária, que perdeu seu centro para ganhar a dinâmica fluida dos mercados mundiais e dos investimentos capitalistas.

Essa nova projeção foi fortalecida pela ascensão da imagem na esfera pública e de consumo, determinando novas formas de comportamento e novos valores. Os que estavam fora do centro, ou que deixaram de ter essa perspectiva, os que podemos chamar "ex-cêntricos", recuperando o termo usado por Linda Hutcheon, estiveram mais abertos para essas mudanças, conforme analisamos no primeiro capítulo, apesar da influência do pensamento nacionalista no contexto literário até então periférico do continente americano. Essa mudança de eixo rompeu com o modelo historicista da literatura, como vimos, com a unidade da idéia de literatura nacional, para fortalecer o grande paradoxo da modernidade: o caráter autônomo da arte, porém subordinado às determinações da sociedade de massas. Respondendo a esse fator tão presente, são inúmeros os textos em que Ayala tematiza a decadência da cultura letrada, ou da alta literatura, como por exemplo em "Una boda sonada", de *El as de bastos*, em que os epígonos da grande arte numa cidade pequena, Homero Ataíde, poeta, e Flor del Campo, bailarina, acabam se rendendo aos negócios corriqueiros da família por necessidade econômica. Porém, mais interessante é o drama vivido por Pepe Orozco, escritor ilustre de "El colega desconocido", que repentinamente se dá conta da existência de uma vertente literária populista e massiva. Isso o leva a se questionar sobre seus valores, ensombrecidos e fantasmagóricos, meras ilusões, para terminar afirmando-os segundo um princípio de legitimidade e eternidade.

*Llegó, en efecto, a temer Pepe Orozco por instantes que el mundo secreto de la conjuración literaria prevalecería sobre el orden legítimo de las letras y conseguiría abolirlo, disolverlo, anularlo. Para hablar sin metáforas: llegó a sospechar que este orden legítimo, ese conjunto de relaciones, jerarquías, valoraciones, juicios, etcétera, al que él y nosotros todos pertenecíamos y al que denominábamos como cosa obvia "el mundo de las letras", pudiera ser en verdad el clandestino y subterráneo; y, más que clandestino, quizás un mundo deleznable, nimio, inexistente, ilusorio, espantosamente fantasmal – aunque ¡sí, también clandestino! –, pues, de hecho, nuestras relaciones, jerarquías, valoraciones, juicios, etc., permanecían ignorados fuera del breve ámbito de nuestras còteries, mientras que todo un grande y compacto*

*público respaldaba y seguía con entusiasmo, en el ancho mundo, la producción de esos otros escritores que, si nosotros desconocíamos, era más por desprecio que por verdadera ignorancia. [...] Así, por un monstruoso error de perspectiva, por una increíble aberración, nosotros estaríamos viviendo en sótanos y cloacas, mientras despreciábamos desde ahí la ciudad del aire libre y de la luz, poblada por gentes que nos parecían inferiores. O, para usar de una comparación menos sucia, éramos las sombras o reflejos que, cabeza abajo, repiten con temblores tenues sobre el agua, la imagen de quienes andan pisando con paso firme la tierra* (AYALA, 1995b, p.183).

Foi essa mudança de percepção que Walter Benjamin captou quando apontou para a perda da aura do objeto de arte na era da reprodução técnica, um processo destrutivo e catártico que promove a "liquidação do valor tradicional do patrimônio da cultura" (BENJAMIN, 1985, p.169). A premissa de unicidade da obra de arte radica na idéia de tradição, também certa noção de autenticidade que é oposta ao transitório, cuja origem é teológica, para Benjamin. Ao se deixar de aplicar esse critério de autenticidade, diz o filósofo, toda função social da arte se transforma (BENJAMIN, 1985, p.171). Adorno diria que os critérios do "autêntico", da tradição e da unicidade equivalem a uma forma de coerção social, como aquela representada pelos símbolos ou pelos conceitos universais, pela hierarquia, pela ordem lógica, que fundamentam a visão historicista da dominação. Temos defendido ao longo deste trabalho que a condição do exílio, pela potencialização da abertura efetivada com a mudança de perspectiva sobre sua realidade, proporcionou para Francisco Ayala (com a permanência instável em diferentes países e culturas, sempre aberta a possíveis mudanças) a constituição de uma autonomia nômade que conduziu à retomada da prática literária e ao rompimento com a reflexão historicista da sociologia. Esse procedimento também se relaciona à tendência de ajustar sua perspectiva narrativa de acordo com um ponto de vista "turístico", o daquele protagonista que está de passagem, sempre observando, deslocado. São inúmeros os contos que adotam este foco literário, principalmente aqueles publicados ao longo da década de sessenta, reunidos em *El jardín de las delicias* em 1971, como "San Silvestre", "El ángel de



Bernini, mi ángel", "Un regreso a la Venecia de Proust", "En la sixtina", "*Lake Michigan*", e outros tantos.

*¡El ángel de Bernini! ¡Cuántas veces no me había detenido yo a su pie, ahí siempre en el puente del Tíber, y me había extasiado contemplando, radiante de blancura contra el azul del cielo, esa inocencia patética, esos ojos impávidos y candorosos bajo una frente oprimida por la riqueza de tantos bucles! Al encontrármela un día de pronto, en ciudad tan lejana de Roma, reconocí inmediatamente en su mirada la del ángel que yo admiraba tanto, y en seguida pensé algo que sólo mucho más adelante habría de decirle; pensé: "Tú, criatura hermosa, eres el ángel de Bernini; tú eres mi ángel de Bernini". [...] Nunca fuimos a Roma. Y ya no está ella conmigo; ya nunca estará conmigo. Al despedirnos le colgué al cuello una cruz para memoria de nuestra pasión, y ella prometió que la besaría cada noche después de invocar al ángel de la guarda (... ni de noche ni de día). Ya no estás conmigo. Y yo, quizá me pararé alguna vez todavía sobre el puente del río, y levantaré la vista hacia aquella faz resplandeciente que no alcanzan a acariciar mis manos (AYALA, 1999, p.137-138).*

Esse espaço turístico, o espaço do trânsito, em que a pessoa não chega a estabelecer nenhum vínculo duradouro, é o espaço do não-lugar estudado por Marc Augé, como já tivemos ocasião de comentar. A modernidade preserva as temporalidades do lugar de modo identitário, relacional e histórico, diz Augé (AUGÉ, 1994, p.73). A "supermodernidade", ao contrário, destitui esses pressupostos ao instituir não-lugares opostos aos lugares antropológicos e à perspectiva integradora da modernidade baudelairiana.<sup>29</sup> Ela impõe novas experiências e vivências de solidão à consciência individual, segundo o autor, surgidas da proliferação dos não-lugares, e estabelece o vínculo do indivíduo com o não-lugar pela mediação das palavras e dos textos ou das imagens, como no caso de "El angel de Bernini". Para Augé, os representantes da modernidade, entre os quais podemos incluir Ayala, anteciparam certos aspectos da "supermodernidade" de hoje porque já encarnavam situações, como o exílio por exemplo, que passaram a ser um bem comum na atualidade. Esse novo espaço se

---

<sup>29</sup>Como diz o crítico, "[...] por 'não-lugar' designamos duas realidades complementares, porém, distintas: espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. [...] assim como os lugares antropológicos criam um social orgânico, os não-lugares criam tensão solitária" (AUGÉ, 1994, p.87).

define pela facilidade de comunicação, relacionada à idéia de "estar em casa" de Descombes que Augé menciona (AUGÉ, 1994, p.99). As eventuais dificuldades de comunicação, que indicariam zonas fronteiriças e limites, por outro lado, já não introduzem mundos totalmente estrangeiros. Desse ponto de vista, não se trata mais de estabelecer antagonismos de análise, como "centro" ou "periferia". No caso de Ayala, ele se resolve muito bem com a noção de "estar em casa" relacionada à comunidade de fala e cultura hispânica, como sempre defendeu. Mas hoje em dia a "casa" é o mundo todo e, como aponta Augé, a tensão entre pensamento universal (comunitário, ocidental ou hispânico) e pensamento da territorialidade se manifesta em escala mundial, porque pelo menos uma grande parte da população vive fora do seu território. Nas metrópoles atuais todos somos um pouco estrangeiros. Talvez essa seja a ponte afetiva que se estabelece entre o narrador (o autor ou uma imagem dele, como se vê na foto que acompanha o texto em *El jardín de las delicias*) e a múmia jovem de mulher exposta no museu oriental da Universidade de Chicago, em "Sin literatura", cujo afastamento ganha dimensão de eternidade.

*No puedo dejar de contemplar el cuerpo de esta mujer que vivió hace veintisiete siglos. Una ternura muy honda me inunda, una absurda ternura. Veintisiete siglos hace que vivió esta mujer, y yo ahora siento ante su cuerpo una emoción, una pena, como si me encontrara de pronto en presencia de alguien que acaba de morir en plena juventud. No es reverencia lo que siento, no es respeto arqueológico, ni temor, ni nada por el estilo: es una ternura insensata que casi me lleva al borde de las lágrimas. (Hablar de un misterioso reencuentro a través de los tiempos sonaría a literatura, bien lo sé. Basta, pues.)* (AYALA, 1999, p.211-212).

Nesta pequena crônica, o olhar do narrador atravessa o vidro e ele se vê refletido no corpo da múmia, alimentando uma identidade e uma afetividade criadas pela condição de estrangeiros. A imagem reproduz a ausência, a suspensão do tempo presente, acentuando o vazio conectado à falta de representação, pois se pode ver através do vidro, fortalecendo a idéia de simulacro. O fantasma que retorna desperta a condição negativa primordial da humanidade e da rostidade. Essa nova disposição das relações entre as pessoas propicia a realização de um novo "projeto

de ser", que não se finaliza e que não representa mais o fato dos indivíduos isolados ou associados em vista de uma ação política, econômica ou social, mas que facilita a síntese cultural em uma nova sociedade. A característica marcante dessa sociedade é o movimento nômade que atravessa fronteiras, é fecundado pelas influências que encontra e também semeia por onde passa, contrariando qualquer tendência à mobilização. Nessa perspectiva, a vida é consequência de uma circulação intensa decorrente de uma errância fundadora, que nos remete a uma realidade móvel, a do intercâmbio. Ela corresponde a uma dinâmica do imaterial que depõe contra as instituições, as certezas e os conformismos, fundando um nomadismo construtivo. A disparada nômade principia como uma linha de fuga diante de um mundo que se acaba, diz Maffesoli, com a perda da confiança nos valores estabelecidos (MAFFESOLI, 2001, p.59). O mundo que se acaba fica simbolicamente concretizado pelo corpo da múmia que um dia foi jovem e vivo e que, morto, ocupa um espaço estranho no museu, testemunho da suscetibilidade do tempo. Essa mudança é essencialmente traumática, gerando tensões e destruições graves, e produzindo a sensação de vazio. Não somente a bandeira do existencialismo tem a ver com este sentimento negativo, mas muitas correntes artísticas de vanguarda responderam de diferentes formas às novas necessidades de expressão que surgiram nos períodos históricos de entre-guerras e pós-guerra, na primeira metade do século XX, como tivemos oportunidade de comentar no primeiro capítulo.

O momento atual vive um paradoxo essencial que diz respeito a uma aparente uniformização paralela à diferenciação ou afirmação muitas vezes intolerante das especificidades. Diante disso, já não há lugar para a idéia de centro, mas se fortalece a de marginalidade, a das minorias, a dos excluídos, quando é possível "vagabundar ao sabor das diversas particularidades" (MAFFESOLI, 2001, p.133). Eis onde entra o papel do estrangeiro, um vagabundo em potencial, que é de um lugar sem sê-lo e que pode partir a qualquer instante porque somente está de passagem. A postura intelectual desse tipo de experiência é a de não se enraizar, garantindo um mínimo de distância e descompromisso. Com esta visão, não é possível falar de

"globalização" sem se desconectar de uma realidade particularmente sincretista e fundada por cruzamentos mestiços. O ponto de vista global, no entanto, ofereceria a possibilidade de integração do estrangeiro ao relativizar a referência material do espaço, da identidade, da história. Ao avaliar a situação específica do exilado, Said acredita que eles sentem sua diferença e sua "excentricidade", até mesmo a cultivam e se recusam a pertencer a outro lugar (SAID, 2003, p.55). O crítico discorda dessa postura separatista, tanto quanto da visão exclusivista, principalmente no campo da literatura. A "mundialidade" que defende Said toca o tema da globalidade de Maffesoli, porém se aplica à reintegração das obras literárias ao corpo da cultura humana ao serem libertadas das leituras limitadoras, particularistas e institucionalizadas.

Contrariamente a Said, José Luis Abellán, ao tratar do tema do exílio espanhol de 39 no artigo publicado em *Archipiélago*, considera que o exilado buscou a recuperação do centro como uma salvação. Esse centro se localizava na restauração da dignidade e da liberdade de exercitar seus ideais sociais e humanistas, correspondia à centralidade dos valores (ABELLÁN, 1996, p.121). A concepção cristã do exílio como condição original do ser humano demarcou a centralidade da vida como um caminho para a recuperação do paraíso perdido. Este caminho, para Abellán, levou à construção do "encontro" como uma nova categoria existencial, devolvendo ao exilado o centro perdido: *"la marcha a los países hispanoamericanos suscitó esa posibilidad de acercarse a una sociedad ideal; de aquí lo mucho que de utópico tuvo su actitud"* (ABELLÁN, 1996, p.122). A figura do encontro foi a bandeira de muitos hispanistas ao longo do século XX, também para Ayala esse tema foi freqüente nos seus contos, como "El as de bastos" e "Encuentro", principalmente no sentido de estabelecer diferenças, em consequência, descentralizar, desestabilizar como meio de avaliar criticamente o passado e as diversas histórias de vida. Em "Encuentro", a técnica narrativa faz alternar as perspectivas dos dois personagens por meio do monólogo interior que permeia o diálogo entre Nelly e o Boneca, evidenciando a impossibilidade da troca que se dá no encontro.

*Sentía sobre sí esa mirada de Nelly que antes le había repasado la ropa de arriba abajo, y tanta insistencia le molestaba ya. La calma azul de la mirada "flor de lino" le parecía crítica, impertinente, y comenzó a explicarle con alguna incomodidad y cierta precipitación cómo había sido que cambió su fortuna. Pero ella no le escuchaba apenas, se limitaba a contemplar la cara grandota, las narices gruesas y las cejas peludas que tenía enfrente, al otro lado de la mesa, aquella figura exuberante que le había salido al paso en Rivadavia y Plaza de Mayo para invitarla a whisky y al espectáculo de sí mismo, y que viera medrado en fantasmón rozagante, engreído y – tan luego – sobrador a aquel Boneca de antaño, sinvergonzón si se quiere y atropellador, aunque dispuesto a achicarse en cualquier momento, pero fresco también en el sentido de la ingenuidad. La transformación del petit farceur simpático – ce petit farceur, le llamaba siempre Saldaña – hubiera sido – pensó Nelly – muy previsible: bastaba dejarlo madurar; ya en sus veinte años estaba prometido el señor Vatteone que voilà – como también hubiera dicho el otro –, de cuerpo entero (AYALA, 1995b, p.150).*

Em contrapartida, se mudamos a perspectiva da abordagem sobre as relações de poder dos determinantes culturais, no contexto especificamente argentino, o movimento impulsionado pelos *martinfieristas* na década de vinte buscou promover a inserção política e cultural americana no panorama mundial do ocidente. A bandeira *criollista* representou o reconhecimento da contribuição intelectual da atividade artística e literária argentina, no sentido de ultrapassar suas fronteiras para alcançar a mundialidade. Essa concepção trazia em si um eixo centralizador nacionalista com o objetivo de inserir-se como parte da cultura ocidental. Na verdade, pretendia apropriar-se da tradição ocidental como própria, por meio da qual o Ocidente poderia ver-se como um "outro de si mesmo". Paradoxalmente, dentro do espírito moderno, a identidade *criolla*, centralista e separatista, que se constituiria sobre a *diferença*, buscou explorar um modo americano de ser universal. A chegada dos exilados, de certa forma, contribuiu muito para essa reapropriação da cultura centro-européia e do pensamento ocidental, posto que eles deram entrada a novos campos de estudo, como a psicanálise e a sociologia, esta última por intermédio de Francisco Ayala.

Por outro lado, aparte os tópicos "continuidade/apropriação" e retomando o binômio "centro/periferia" que propusemos avaliar aqui, não há centralidade possível na experiência do exílio, por isso a idéia de nomadismo se adapta melhor para o novo sentimento dessa experiência que dissolve as fronteiras e não predetermina

nenhuma trajetória no mapa. O "encontro" preserva o próprio enquanto "estar de passagem" impede estabelecer uma identidade, só permite um processo de inflexão da *ipseidade*, observa Raul Antelo ao refletir sobre o tema dos "sujeitos em trânsito" (ANTELO, 2003, p.1). A partir do estudo de Susan Buck-Morss sobre a concepção das imagens no ensaio de Walter Benjamin, o crítico acentua o conceito da "passagem" como uma ficção, um aspecto, um espelho, uma imagem. É uma idéia que Lacan explora e que também Marcel Duchamp trabalha, no "Grande vidro" por exemplo, neutralizando as oposições binárias e recuperando a articulação anagramática da linguagem e da arte. Através do vidro, o narrador de "Sin literatura" se vê no corpo da múmia, apesar de negar essa coincidência. O "espelho quebrado", motivo recorrente em *El jardín de las delicias*, denuncia a impossibilidade do encontro, oferecendo uma imagem fraturada do *eu*, do mesmo modo como as imagens reproduzidas que constam no livro apresentam um recorte.

¿Por qué, dime (me preguntaste un día; y ¡con qué acento dolorido me lo preguntabas!), por qué van desapareciendo del mundo las cosas bellas que tanto lo adornaban antes? Me lo has preguntado evocando la atmósfera de aquel soneto en que Rubén Darío exhorta: "En invernales horas, mirad a Carolina..." [...] / ¿Que no quedan ya cosas hermosas? Sí, querida mía, sí quedan: están ahí siempre, pero, entrevistas, apenas alcanza uno a tocarlas. Son una sombra que se disipa. / Tú habías recordado la felicidad íntima del soneto ("entro sin hacer ruido, dejo mi abrigo gris"), sus objetos preciosos: gato de Angora, porcelana china; y a mí el soneto me trajo a la memoria ese espejo que el verano pasado te regalé con tanto placer porque era una cosa bonita, aun sabiendo que nunca habremos de asomarnos juntos a su cristal. / Y ahora, un año después, me dices afligida que hace días encontraste trizado el espejo, dentro de su envoltorio todavía (AYALA, 1999, p.191-192).

Essa compreensão é sustentada pela noção de fronteira como *limen* (umbral, passagem, o penúltimo, aquilo que permite reabrir a série) não como limite, Antelo aponta em outro artigo. Tal ponto de vista se contrapõe à cronologia e ao fechamento das disciplinas, estabelecendo uma relação anacrônica e um espaço teórico interdisciplinar. Ele aborda a idéia de "confim" como um conceito articulador do que nos supera e excede, um espaço onde não sobrevivem os referentes modernistas

dos "grandes relatos", como a autonomia, a nação e a subjetividade soberana. É nesse contexto que se ampliam os valores massivos da obra de arte contemporânea como uma característica transgressiva relacionada ao pensamento da "margem", desconstruindo as concepções iluministas metropolitanas, diz Antelo. Nesse espaço do entre-lugar, emergem as imagens ausentes, fruto de contato, impressão ou modelagem, para o crítico, que deixam somente uma marca, um traço, um sinal, matéria das leituras anagramáticas que testemunham a passagem a uma "estética do presente", constituída sobre uma dinâmica accidental. Esse movimento não tem uma direção determinada, mas pensa igualmente o dentro e o fora, o antes e o depois, o fato e a interpretação, segundo um matiz reversível característico do "pensamento do confirm" (ANTELO, 2005c, p.40). Dentro dessa perspectiva, traçar uma fronteira seria um ato de ficção e perseguir um centro, uma forma de possibilitar a "eliminação", o desvio e o "delírio", o que acaba acontecendo com José Lino Ruiz, em *El fondo del vaso*, que, partindo de uma narrativa descritiva, termina por se perder no tom confessional do delírio. O "confirm" nega ser limitado por um valor inequívoco e unívoco, afirma Antelo, permitindo o contato de aspectos antes restritos a campos diferenciados do conhecimento. O "pensamento do confirm" define uma contrapartida à República Mundial das Letras.

Os elementos que ultrapassaram os limites, eliminando as dicotomias, marcam sua presença ativa na sensibilidade atual, conforme aponta a crítica cultural contemporânea que aposta na reinterpretação e não na ruptura ao sublinhar a convivência de temporalidades heterogêneas no processo cultural, como se evidencia no tratamento de grandes obras de arte que Ayala efetua em *El jardín de las delicias*, sendo "*The last supper*" o caso mais tenaz de reinterpretação e anacronismo, como analisaremos mais adiante. É isso que aponta a análise de Josefina Ludmer do uso que se faz das imagens existentes na literatura latino-americana dos anos 90, em "Temporalidades del presente", publicado em *Márgenes* (LUDMER, 2002, p.15-27). Com a queda das divisões tradicionais entre formas nacionais e universais, entre realismo e vanguarda surgem novos territórios e subjetividades, temporalidades e configurações narrativas que efetuem fusões e combinações variadas no âmbito dos

"confins do pensamento". Essa compreensão se conecta funcionalmente com o nomadismo, com o surgimento de uma nova territorialidade e de outras subjetividades segundo categorias de tempo e expressão renovadas. É consequência da dinâmica social e cultural nômade, como veremos em seguida.

### 3.2.2 Sobre alguns Aspectos do Nomadismo como Deslocamento e Desarraigo

Em uma entrevista para *El país*, no ano de 2005, Francisco Ayala comentava que pelo menos duas vezes teve que abandonar sua biblioteca, com obras raras e outras autografadas por escritores conhecidos, como Lorca por exemplo, em função da urgência da fuga. Os livros que teria conseguido salvar na Espanha, antes do exílio, ficaram encaixotados e acabaram perdidos nos atavios da guerra. Os livros que deixou em um sótão de Buenos Aires foram perdidos numa inundação. De modo que, em consequência da instabilidade da sua condição naqueles anos, aprendeu a ter somente aqueles livros imprescindíveis que poderia carregar quando tivesse que se mudar de novo. Esta experiência relatada trivialmente pelo autor é característica de uma relação com as coisas que já não se guia pelo acúmulo, mas pela despesa e pelo desapego, adequada a uma compreensão nômade que se atualizava naquelas circunstâncias. Esse fato revela um sentido de perda que contraria a contabilização das posses, definindo uma situação paradoxal numa sociedade que se pauta pela ideologia econômica e pelo desenvolvimento tecnológico, que defende o acúmulo positivo como decorrência da democratização e da globalização. Tal contraste entre movimentos distintos é o que analisaremos sob as lentes da visão nômade, percebido como uma realidade histórica a partir do êxodo europeu para as Américas na primeira metade do século XX, no caso que tratamos, e como um aspecto simbólico para a compreensão da mudança de perspectiva sobre a realidade que dinamizou a passagem para um novo estágio da modernidade, em que predomina a temporalidade do presente. Esse presente oferece a sensação de instantaneidade e evanescência e o desejo do imediato que podem se traduzir de diferentes maneiras, pelas



imagens, pelas palavras, pelo consumo, pelo turismo, pela moda ou pela comunicação. Por todos esses âmbitos perambulou o interesse de Francisco Ayala, que acabaram por se manifestar na sua obra ficcional através do caráter provisório e precário das coisas e a acentuação da fugacidade do tempo. Entre tantos exemplos dessa característica na obra do escritor, este trecho de "Una mañana en Sicilia", conto que também é acompanhado da foto de um templo romano, é bastante evidente.

*¿Acostumbran las gentes de esta comarca sacarse el retrato de novios entre las columnas dóricas del templo? ¿Quieren de este modo fijar para siempre el momento de su dicha, encerrarlo en el pétreo monumento? Sin duda. Y siendo así, estos últimos fieles se encomiendan al dios ignoto y ponen en él sus esperanzas de felicidad eterna, como quizá ya lo hicieron antes sus padres y sus abuelos. / Al cruzarnos con el grupo, Carmen les saluda: Auguri, auguri. Y ellos contestan dando las gracias melancólicamente como si, cansados, estuvieran cumpliendo un rito en cuya eficacia no creen demasiado. / (Pero yo mismo, ¿acaso no estoy consignando ahora también este momento mío a la hoja efímera de un diario?) (AYALA, 1999, p.167).*

O nomadismo tem um papel fundacional para a relação do ser humano com o mundo. Nas primeiras fases da história humana, os membros da tribo possuíam uma autonomia de ação para administrar o curso da natureza, porém, como lembram Adorno e Horkheimer, a fixação da propriedade e o estabelecimento de uma ordem social sustentada na separação entre dominação e trabalho determinaram seu fim (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.28). Desta maneira, nomadismo e estado se contrapõem como motores sociais distintos. A forma de Estado moderna procura suprimir o modo nômade de viver por sua oposição às coisas permanentes e previsíveis, por intermédio da fixação enquanto possibilidade de dominação. Deleuze e Guattari entendem que o Estado foi o modelo do livro e do pensamento, o *logos*, o sujeito, a transcendência da idéia, o conceito, a república dos espíritos, o homem legislador, "é pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem" (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.36). Em contrapartida, o nomadismo inventa uma "máquina de guerra" contra o Estado, sem estabelecer um novo modelo, mas um agenciamento que realimenta o movimento, desencadeando multiplicidades. Por consequência, recupera um elemento insituador, prenhe, diz

Maffesoli, uma aventura original que alivia o peso do que está insituído, relativizando a crença no progresso indefinido (MAFFESOLI, 2001, p.40). O retorno dessa forma arcaica de inter-relação, no momento atual, revela a sua presença no imaginário coletivo, desarticulando o que estava estabelecido em termos de trabalho, de papel social, de condição econômica, valores morais e intelectuais ao apontar para a pluralidade da pessoa e para a duplicidade da existência.

O nomadismo faz parte da estrutura da natureza humana como uma pulsão original que testemunha a passagem inexorável do tempo e das coisas: "um corpo social, qualquer que seja, guarda a memória de sua errância original" (MAFFESOLI, 2001, p.53). Por isso ele continua contribuindo para a construção da nossa realidade social e do referencial simbólico da nossa cultura, assim como aconteceu com civilizações anteriores. Esse aspecto corresponde a uma sensibilidade ecológica mais que a uma concepção econômica do mundo e fortalece as forças da vida e o dinamismo da experiência. Dois fatores fundamentais para compreender a obra de Ayala, vida e experiência, que tem sua origem no "vitalismo historicista" de Ortega, como lembrou Javier Krauel e já tivemos ocasião de mencionar neste trabalho. Pode-se juntar as duas idéias na percepção da vivência, na troca com o outro e com o mundo que, para o nômade, se relaciona à impermanência de tudo, da qual a morte é o símbolo mais tenaz e onde a vida se define por um perpétuo recomeço, como o dia que amanhece para aqueles que presenciaram a morte da mãe, em "Día de duelo".

*¡Ahí está el instrumento y testigo de tu burla! Sólo nos queda de ti lo que te niega. Y aún esa vieja careta tampoco puede quedarse ahí tirada: habrá que poner en ella las manos, siquiera sea fingiendo un respeto que prolongue en falso la pasada credulidad. Nada cuesta reproducir sin convicción, por una última vez, las actitudes que se aprendieron en la fe. Habrá que hacerlo: ya es pleno día; hay que suprimir del mundo de las cosas concretas ese algo olvidado en la sorprendida premura de los sueños (AYALA, 1999, p.118).*

Ao efetuar a passagem, transplantar os limites desprezando as fronteiras, o nômade alcança um dinamismo e uma espontaneidade que o fazem viver algo concretamente universal, que Maffesoli denomina "valores humanistas" (MAFFESOLI,

2001, p.70). Não num sentido cristão, porém antes "pagão" porque desconstrói dogmas e modelos, nações e ideologias. Essa tendência é contrária a uma visão histórica finalista orientada a um objetivo determinado, segundo uma perspectiva soteriológica, e também contrária aos preceitos da filosofia da história hegeliana, porque ambas se fundamentam na idéia de progressão linear do tempo. Antes, o nomadismo busca associar o sentido temporal ao espacial, integrando-os em uma correspondência relativista que debilita os componentes instituídos, estáveis, previsíveis a favor do risco. Exemplo disso é a imagem irônica do anjo de pedra de "El querubín difunto", que assume as feições de uma caveira, a imagem fixada pela câmera fotográfica que insinua as feições de uma criança morta.

*También en la galería del palacio Fonseca donde nosotros estamos alojados habitan algunos querubines. Y hoy, cuando subíamos la escalera, hemos observado que la corrosión, al atacar la blanda piedra rosada, ha convertido en agujeros negros la boca, la nariz y los ojos de uno de ellos, prestando al mofletudo angelote la apariencia espectral de una calavera. Tú, entonces, le has sacado una fotografía, que es como el retrato desesperado al niño muerto, antes de su entierro (AYALA, 1999, p.183).*

Essa passagem, como tantas outras, explora imagens espectrais, fazendo emergir o terror dos elementos ancestrais. Metaforiza o passado corroído por meio da projeção anacrônica no tempo e no espaço, que mostra a inadequação das figuras do anjo e do defunto. O *tropo* fantasmático se estabelece pelos "buracos negros", por onde escapa a subjetividade, a propriedade do anjo, para instaurar a impropriedade e atribuir-lhe uma nova singularidade instantânea.

A errância se caracteriza por ser uma vivência muito intensa do presente, acentuando cadências e brevidades que não permitem o apego, mas antes faz perceber um valor de eternidade em cada momento, registrado pela máquina fotográfica no caso anterior. A imagem do passado que desaparece a cada presente, tornando-se irreconhecível, como apontou Benjamin, também se aplica à experiência nômade (BENJAMIN, 1991, p.156). A memória é imediata porque a vida não permite que se cultive no campo da tradição, ela se compõe de fragmentos dos diversos fatores que

passam a constituir um mosaico referencial sempre em processo de elaboração, nunca concluído. Efetua-se uma busca por preencher um vazio primordial, por isso muitas vezes o excesso tornou-se prática corrente num âmbito marcadamente passional, revelando a força da anomia em um ambiente emocional cada vez mais desenvolvido. O excesso também pode ser traduzido como o risco de que fala Bataille, que leva além dos limites e das leis e faz surgir a possibilidade ao por em jogo a natureza: "tudo o que temos está constantemente em jogo, quer dizer, abandonado" (BATAILLE, 1993, p.38). Somente nos conhecemos intimamente na embriaguez, na voluptuosidade, no puro êxtase, diz o filósofo, que não é nem material nem espiritual, mas mental (ou vital, podemos dizer), decorrente da superação do eu, ou do limite do real. Esse movimento se efetiva no politeísmo dos valores que se segue à fragmentação do mundo, estabelecendo a busca do prazer no presente e a revolta diante do estabelecido como momentos que delimitam a esfera do destino. O contraste entre o prazer e a obrigação, entre o consumo do passageiro e a estabilidade da tradição pode ser exemplificado pelo conto "En la Sixtina".

*Por supuesto, sólo el techo y el alto mural del Juicio podíamos ver levantando la nuestra sobre el piélago de cabezas en que nos hallábamos inmersos. Nos llevaba la corriente que desde todas partes concurría a Roma, y se apiñaba en las puertas del Vaticano, y se estrujaba por los pasillos del museo, y pugnaba por ingresar en la Sixtina, y ahí alzaba la mirada ávidamente hacia la escena presidida por el Salvador del género humano. Pero ¿sabía de veras esa multitud lo que miraba, lo que anhelaba, lo que quizá temía? Sobre todos nosotros, como sobre los muertos a quienes despiertan de su tumba para convocarlos al juicio, se precipitan desde la altura, soplando sus mudas trompetas, los terribles querubines del lado izquierdo mientras a la derecha, con sus orejas de burro, reclusaba eternamente Carón a los condenados para el infierno. Abajo, circulando con dificultad por el suelo de la capilla, se apretujaban – y nosotros dos entre ellos – los turistas de piernas peludas, las calvas pecosas tostadas del sol, o adolescentes granujientos, viejas ya embalsamadas, y aquellas opulentas valquirias de minifalda, pies roñosos y espléndidas trenzas rubias que devoraban sandwiches y se llamaban a gritos (AYALA, 1999, p.186-187).*

O nomadismo pode ser uma experiência tanto individual quanto comunitária que consiste em vivenciar identidades múltiplas e, muitas vezes, contraditórias: "a errância – e as múltiplas identidades que suscita – é antes de tudo um sinal de

vitalidade, é a expressão de uma verdadeira sabedoria do precário, dedicando-se a viver intensamente o presente através de suas alegrias e de suas penas" (MAFFESOLI, 2001, p.118). Essa multiplicidade, para Cláudio Guillén, está vinculada a polaridades e não a oposições. Portanto, ela não deseja substituir a unicidade estática, porque o que marca essa nova dinâmica é o movimento de oscilação próprio do "devir", sem determinar um paradigma puro (GUILLÉN, 1998, p.426). Tal movimento é contínuo e pontuado por conjunções, disjunções e sucessividades que participam de uma complexidade irreduzível a qualquer substância, ou mesmo à multiplicidade que a alimenta. Guillén não fala de nomadismo, mas sugere uma "inteligência da multiplicidade" como uma nova percepção das relações coletivas e individuais. Através da pluralidade dos mundos, o nomadismo favorece a comunhão com um princípio vital do qual a multiplicidade é apenas uma parte. Dom Quixote, *Tristram Shandy*, o personagem de *On the road*, de Kerouac, ou os Rolling Stones, por exemplo, são figuras paroxísticas do sonho coletivo do movimento, do desejo do outro lugar. Dom Quixote e o Lazarillo de Tormes, diria José Luis Abellán, o romance de cavalaria e o romance picaresco, uma ampla gama de obras da literatura espanhola que dedicaram muita atenção ao aspecto do homem como peregrino (ABELLÁN, 1996, p.119). Dentro da sua visão apocalíptica, o nomadismo e o exílio se converteram em um arquétipo da existência humana e uma categoria filosófica da sua natureza porque representam a imagem da vida como algo abandonado num mundo caótico, um fato radical que condiciona a peregrinação do ser humano na Terra.

Ao contrário, o entendimento de nomadismo proposto por Maffesoli é positivo, mas não salvacionista. A errância oferece uma vivência enriquecedora que, por outro lado, favorece o desprendimento de postulados tradicionais e a liberação de preconceitos de modo a possibilitar uma abertura que facilita a reintegração. Por isso se torna uma espécie de ascese, já que favorece o exercício do aprimoramento moral, da tolerância e da compreensão, permitindo "um ampliamiento de si para qualquer coisa de maior, englobando a terra e seus frutos, os outros, o mundo em sua globalidade, quer dizer, o divino que está em nós, que está em todas as coisas"

(MAFFESOLI, 2001, p.153). Por não pertencer a nenhum lugar, o nômade está a caminho com o outro num processo de abertura para o imaterial e seus benefícios, como o turista que busca a elevação cultural. Em decorrência, há algo de libertário naquilo que não se enraíza, há algo de infinito e de absoluto. Ele consiste em uma liberdade interior do errante que é imprescindível para o exercício da liberdade exterior.

Quando inquirido sobre se considerava a si mesmo um orteguista, Ayala afirmou na entrevista que nunca seguiu nenhuma linhagem estrita de pensamento, mas sempre absorveu elementos de diversos mestres, que lhe interessavam particularmente. No entanto, essa defesa de uma liberdade interior não se projetou como uma liberdade externa absoluta, pois ele sempre manteve vínculos institucionais, no jornal, nas revistas e na cátedra das universidades, tendo sido abertamente contrário a movimentos anti-institucionais, como as manifestações da contra-cultura nos anos 60 por exemplo. No exílio, gradualmente nosso autor entrou em contato com a diversidade cultural americana, tendo iniciado sua trajetória errante na Argentina, passou pelo Brasil, por Porto Rico e acabou nos Estados Unidos, onde conviveu com os maiores contrastes culturais em relação à sua origem. Isso forçosamente abriu-o para o policulturalismo, diversificando suas referências e seu conhecimento de mundo, como a abertura que vivencia o personagem de "¡Aleluya, hermano!" em um ambiente aparentemente antilhano. Essa diversidade também se abre para outras linguagens, que proporcionam uma apreciação dos sentidos como meio de reverter um entendimento obcecado.

*El hombre retozaba y gozaba tocando a lo loco. Y a mí, aquella manera de jugueteo o burla con el reluciente clarinete me distraía, me divertía, me serenaba. Era algo así como entretenerse en mirar las payasadas incansables de un niño travieso; pues el buen hombre, a la vez que lanzaba al aire sus notas estridentes, destempladas y cómicas, gesticulaba, guiñaba con picardía sus ojos, sacudía la cabeza en un alarde bufo, y pegaba obstinadas patadas en el suelo. / Pero de repente, y cuando más distraído estaba yo, tras una de tantas pausas, en lugar de soltar otra de sus bromas chocarreras, profirió el clarinete un desgarrado y prolongadísimo lamento que me hizo sobresaltar; así, me asustó primero, y luego me dejó sobrecogido. ¿Qué significaba aquello? Está uno como cambiando por chanza manotazos de gato con un amigo y, de repente, cuando menos se lo espera, recibe*

*tremendo puñetazo en el pecho... La respiración se me cortó: ¿qué era aquello? El clarinete continuaba gritando su desesperación sin límites, pero el clamor había perdido ya la vibración inicial, tan aguda, y empezaba a hacerse más oscuro, más y más oscuro, hasta transformarse poco a poco en una especie de llanto convulso que por momentos recuperaba su vehemencia, pero que volvía a decaer en seguida en congoja, parecía fatigarse y adquiría cada vez más los acentos abnegados y tristísimos, pero apagados ya, de la resignación. / Me acudieron lágrimas a los ojos, y traté de disimularlas con el brazo. Observé que también él estaba llorando: se veían en su cara gotas de sudor, pero también gotas de llanto. [...] / Mi hombre se enjugó la cara con la manga y, sonriéndome, respiró hondo. Pero apenas hubo tomado aliento volvió a alzar con gesto triunfante el clarinete, y ahora las notas que salían de él fueron solemnes, graves, serenas. De la resignación pasamos a un consolador olvido; nos asomábamos a un paisaje, aunque melancólico, muy apacible... Y otra vez, después de corta pausa, volvió a producirse una situación sobrecogedora. Fue un nuevo grito, pero ahora un grito de alegría, un grito breve y tenso, tras del cual raudales de felicidad se derramaron sobre mi alma, entregada ya por completo a las doradas frases del clarinete, a su persuasión brillante que, por último, con un movimiento muy impetuoso se levantaba, se exaltaba hacia praderas de esperanza infinita y de júbilo inmenso... Cuando éste hubo alcanzado una culminación casi insufrible, no sé ni como me encontré en pie y con los brazos abiertos (AYALA, 1999, p.147-148).*

Como as notas musicais, tudo o que está implicado na vivência da errância estabelece uma dimensão epistemológica e uma libertação holística para ela, defende Maffesoli, que põe em jogo todas as faculdades humanas e não se limita a nenhuma barreira espiritual ou material (MAFFESOLI, 2001, p.186). O nomadismo expressa o espírito do tempo porque não restringe nenhum conhecimento nem se restringe a nenhuma forma preestabelecida, mas está na origem da sociedade e do pensamento, testemunhando um paradoxo fundacional: o de que não há instituído sem instituidor nem estática sem dinâmica, o território só é possível mediante sua negação. Isso permite a consideração de que, ao emergir como modo de experiência de ponta em certo momento, o nomadismo inaugura o movimento de um tempo renovado, forjando uma maneira diferenciada de ver o mundo.

### 3.2.3 Biblioteca e Viagem, modos de administrar o mundo

A figura do anão sentado em ombros do gigante é símbolo da construção do conhecimento na modernidade, que se deu sobre o acúmulo representado pela imagem da biblioteca, onde os livros, produto da tradição letrada, são ordenados e organizados de acordo com o nome dos autores ou o assunto ou a área do conhecimento. Ao contrário, a dimensão do entendimento e da expressão sobre o mundo no nomadismo se sustenta sobre o uso, o desfrute, a *dépense* e se aproxima muito mais do silêncio soberano de Bataille, conforme veremos mais adiante. A experiência da viagem dinamiza a estabilidade da biblioteca, desafia a estática e propõe uma adaptação a cada nova etapa da trajetória. Como defenderam Deleuze e Guattari, uma coisa não exclui a outra, porque os estratos se solidificaram em função dos planos de consistência e as linhas de fuga permitem que haja uma acomodação destes estratos. Assim configuram-se os platôs, assemelhados aos arquivos, em que o conhecimento não se dá sobre o acúmulo, mas pode resultar das infinitas possibilidades de combinação e acréscimo.

A ordem, a codificação e a identidade são características da modernidade, e a organização da sociedade tal qual a conhecemos (no que concerne à educação, à produção, à saúde, aos costumes, à vida sexual) é fruto da domesticação das massas, conforme apontou Michel Foucault, destinadas ao trabalho, à residência e à submissão em troca da proteção. Ao contrário, o nomadismo contemporâneo propõe a aventura como realização do desejo do outro lugar, associada ao ócio e à proeminência da vacuidade e do não-agir na deambulação humana. Uma aventura que tem como suporte os meios de transporte, as grandes cadeias de hotéis, os parques de lazer, as redes de serviços e de comunicação que sustentam a corporeidade difusa dos não-lugares. Eles jogam com os lugares da modernidade, de acordo com Marc Augé, formando palimpsestos que testemunham o embaralhamento da identidade e das relações (AUGÉ, 1994, p.74). Segundo uma certa perspectiva, os lugares ganham vida por intermédio do espaço que corresponde a uma articulação dos seus



elementos ordenados, submetidos a múltiplas convenções num ato de presentificação que, por outro lado, devido às relações variáveis, modificam-nos constantemente. Augé recorre a Merleau-Ponty para definir esse espaço como um espaço antropológico, existencial, diferente do espaço geométrico, porque corresponde ao lugar da relação de um ser com o mundo. Esse espaço é constituído pelo relato que "transforma lugares em espaços e espaços em lugares" (MERLEAU-PONTY apud AUGÉ, 1994, p.75). Especialmente o "relato de viagem" compõe a dupla necessidade de "fazer" e "ver", atravessando, transgredindo e acentuando a importância do percurso sobre o estado, como quis Michel de Certeau. No entanto, Augé relativiza a oposição entre o estado e o percurso, entre lugar e espaço, entre *langue* e *parole*, pois entende que o lugar é antropológico. Nele o sentido está inscrito e simbolizado posto que oferece a possibilidade de efetuação dos percursos e do pronunciamento dos discursos. Em contrapartida, a noção atual de espaço prima pela ausência de caracterização relacionada às superfícies não simbólicas do planeta, um exemplo disso é o ciberespaço.

Por isso, a viagem e o "relato de viagem" atravessam inúmeros lugares, porém eles são apreendidos segundo uma percepção diferenciada por aquele que está de passagem, guiando-se pelos nomes, pelas palavras que, na verdade, equivalem a vacuidades constitutivas dos não-lugares, dinamizadas pelo movimento.

*Poderíamos dizer [...] que o fato de passar dá um estatuto particular aos nomes de lugar, que a fenda escavada pela lei do outro e onde o olhar se perde é o horizonte de toda viagem (soma de lugares, negação do lugar), e que o movimento que "desloca as linhas" e atravessa os lugares é, por definição, criador de itinerários, isto é, de palavras e de não-lugares (AUGÉ, 1994, p.79-80).*

O viajante, aquele que passa sem se fixar nos lugares, sem criar identidade ou relação, observa o outro, mas não ocupa o seu lugar, em função disso desloca as linhas constituídas, criando espaços descaracterizados decorrentes da soma destes lugares. Daí que o espaço torna-se a prática dos lugares, procedente do deslocamento do viajante e das paisagens instantâneas para o seu olhar e inapreensíveis para a sua compreensão, que se rearticulam no relato segundo uma relação fictícia. Tal

disposição das coisas é o que se pode verificar em "Regreso a la Venecia de Proust", onde o protagonista observa uma realidade inatingível deslocada no tempo, não no espaço, através da instantaneidade de um postal que podemos compartilhar pela presença da imagem na obra. Através da imaginação e por meio da lupa, ele ficcionaliza Proust como um componente daquela paisagem, mais irreal por ser uma imagem em tom sépia.

*Por contraste con los brillantes cromos que hoy se venden, estas fotos no gritan la belleza de los monumentos, el refulgente azul del cielo y del agua: en delicado sepia, nos susurran con apagados tonos la enfermiza melancolía de Venecia. Las contemplo; las escruto a través de una lupa para agrandar así estas minúsculas figuras que, hace tantísimo tiempo, hubo de fijar en su placa un antiguo fotógrafo. Las palomas de la Plaza de San Marcos, numerosas como apretado enjambre de insectos, son – claro está – las mismas siempre; pero los hombres y las mujeres que cruzan, que entran a la iglesia, que transitan junto al canal, van vestidos como se vestía la gente allá en la segunda década del siglo. Son – me doy cuenta – aquellos con quienes Marcel tropezaba en sus paseos por Venecia, cuando las mujeres venecianas se superponían a la imagen casi desvanecida, casi olvidada, de la Albertina muerta. También ellos estarán todos muertos ahora. Este gondolero ahí retratado, ¿no será uno de los que paseaban a Marcel y su madre en la góndola? (AYALA, 1999, p.170).*

O narrador explora uma imagem de passagem, decorrência da condição turística da existência como saída de si, peculiar à experiência extrema da supermodernidade. Nesse exemplo, a narratividade se estabelece pela foto que cria um vínculo fictício com o real, deslocando-se no tempo por meio da imagem para enfatizar a ausência do objeto. A relação entre viajante e paisagens se dá muitas vezes como espetáculo, em que o indivíduo-espectador não se envolve realmente com o lugar, pois a identidade, a relação e a história não fazem sentido para ele. A experiência desse tipo de viajante é solitária, produzindo-se como supressão ou esvaziamento da individualidade. Para Augé, ele dilui sua identidade no espaço do movimento e interage somente com textos (comentários, mensagens, conselhos) emitidos por instituições (aeroportos, Ministério dos Transportes, polícia rodoviária, etc.) e transmitidos pelos suportes midiáticos (painéis, telas, cartazes) que compõem a paisagem (AUGÉ, 1994, p.88-89). O não-lugar cria uma identidade compartilhada

entre os que estão de passagem, a identidade provisória do anonimato que é sentida como uma libertação do lugar e da aparência. Ela se contrapõe à identidade do lugar antropológico, da linguagem, da paisagem familiar e da ordem social, porque liberta o viajante das suas determinações habituais, por isso apresenta um risco moral. A solidão e a similitude são, por consequência, produto do espaço do não-lugar enquanto negação da identidade e da relação. A história, terceiro elemento da fórmula negativa de Augé, é inserida na perspectiva do viajante como simples menção, parte do espetáculo, pois não há lugar para ela no espaço do não-lugar, onde reinam a atualidade e a urgência do momento presente enquanto medida para o seu percurso. Contudo, lugares e não-lugares não se excluem mutuamente, antes se interpenetram: no "lugar" se inscreve sempre a possibilidade do "não-lugar", tanto quanto voltar ao "lugar" é um recurso para quem frequenta os "não-lugares". O exercício do não-lugar e suas implicações podem ser observados claramente em "En la Sixtina".

*Tomados de la mano, nos metimos entre la apretada y plurilingüe multitud, y repetimos por nuestra parte lo que cada cual hacía: comprar los billetes, entregarlos al pasar, entrar al ascensor, y continuar avanzando por salas y más salas e interminables galerías que de vez en cuando querían enganchar nuestra atención, pero a las que razonablemente nos resistíamos para atenernos a los carteles que de tiempo en tiempo nos señalaban con una flecha la dirección hacia donde nuestro propósito se encaminaba, nuestra meta: la Capilla Sixtina (AYALA, 1999, p.186).*

O nômade desfruta do espaço dos não-lugares, ele pode agir como passageiro ou como viajante conforme tenha definida sua destinação ou flane sem rumo certo, de uma maneira ou outra ele é portador de novidades, propagador de novas idéias. Ele testemunha um mundo paralelo caracterizado pelo sentimento vagabundo e pela anomia, por isso incomoda a mente organizadora que repele o estranho e o imprevisível. Desde o mundo grego antigo a viagem ofereceu a vivência do cosmopolitismo, contrapesando dialeticamente a ligação com a cidade de origem, como vimos ao falar do exílio. Em vista disso, a liberdade do espírito fecundou já de início a cultura ocidental, remetendo à abertura da compreensão grega de mundo e gerando

uma contradição em relação ao enclausuramento ovidiano da modernidade burguesa. No entanto, essa independência fundadora também valoriza sua origem, uma alimenta a outra, conforme já mencionamos, a interrupção deste canal de circulação é que produz a morte. A imobilidade conduz ao desejo do outro lugar, efetivado pelas viagens, também pelo exílio e mesmo pela utopia, que paradoxalmente possibilitam uma ligação com o lugar primordial porque, como diz Maffesoli, "o que é da ordem do ilimitado não pode ser entendido sem referência a uma materialidade primeira" (MAFFESOLI, 2001, p.99). Essa dinâmica responde a uma sinergia constante entre a prisão do corpo e a aventura do espírito, entende o autor, que permite ultrapassar a dicotomia clássica entre natureza e cultura, por exemplo, além de outras oposições do mesmo gênero entre aspectos teoricamente irredutíveis. Tal renovação de perspectiva sobre a relação entre as coisas degrada a visão positiva do mundo (a previsibilidade, a exigência de realismo, em que cada elemento tem o seu lugar) e a uniformização do conjunto.

A viagem despreza o interesse utilitarista a favor do que acontece casualmente e daquilo que proporciona o prazer lúdico e o escapismo, permitindo o encontro com o outro. Em contraposição ao caráter apolíneo da modernidade, o vetor da viagem é dionisíaco, pois relativiza as certezas, instaura a desordem e estimula a circulação da vida, como se vê nos jogos de sedução sob a complacência do "macho cabrío" da cerveja Bockbier, em "San Silvestre" (AYALA, 1999, p.127). Esse movimento modula uma nova forma de aprendizagem por meio da percepção do outro e da acolhida do estranho, usufruindo o que ele pode oferecer e integrando-o à vida cotidiana. Deste modo, o caminhar reanima a vida alienada na concepção racionalista e econômica do mundo, acentua o sentido de impermanência das coisas e a sua mobilidade ao quebrar a estabilidade identitária e ideológica. Em decorrência disso, como entende Maffesoli, restaura uma visão mais flexível, natural e ecológica da realidade humana (MAFFESOLI, 2001, p.162). Essa disposição do espírito marca uma nova tendência na atualidade, dentro da qual a viagem é essencial como metáfora da fecundidade da vivência atribulada e do ritmo caótico da história, contrária ao império da Razão e

ao ideal progressista. Também depõe contra a predominância do suporte católico do comportamento humano, amarrado à cruz da segurança estável que não permitiu até agora a flutuação natural da curiosidade sobre o mistério do mundo e do outro, que nos distancia do centro.

O mistério é amparado pela noite, pela morte e pelo gozo. O mistério se encontra no desconhecido, no outro, pode ser explorado em suas palavras. Para Francisco Ayala, o outro se traduz como universalismo na medida em que contém todas as possibilidades de existência e a particularidade de cada visão de mundo é expressa pelo relato. Seu desejo de satisfazer a curiosidade sobre esse potencial pende para a reescritura da palavra alheia, de modo que o outro se desnude através da sua linguagem, e para a composição da vida a partir da própria experiência como viajante do presente. Como observou Vázquez Medel, a obra e a vida são componentes do seu mundo ficcional enquanto fontes diretas de inspiração (VÁZQUEZ MEDEL, 1998, p.170-171). Elas são lapidadas pelo sentimento do desapego, trabalhado em inúmeras ocasiões como consciência da inexorável passagem do tempo. A multiplicidade é representada pelas obras e vidas alheias e se constitui na singularidade daquilo que é passageiro, cuja viagem está destinada para a morte.<sup>30</sup> No entanto, elas se projetam e renascem a cada nova apropriação, restauradas pelo olhar estrangeiro do narrador. É essa infinita implicação que faz Claudio Guillén se

---

<sup>30</sup> Entre inúmeras elaborações ficcionais destes tópicos, algumas já citadas, é muito simbólico esta passagem de "Mañana en Sicilia": *"El Sendero es empinado y pedregoso. A ambos lados las pitas abren al cielo sus largas, pinchudas hojas metálicas; hojas tersas, anchas y carnosas donde muchas parejas de amantes y algún corazón solitario han dejado grabado sus nombres. Ahí están, pardas, negruzcas, sobre el verde azulado, las cicatrices de estas incisiones*: Franca ed Aldo, Linda and Fred, Lucia & Curt... Franca ed Aldo: 1 maggio 1970. *Pronto hará dos años. ¿Qué habrá sido, entretanto, de Aldo y de Franca? Pienso en las parejas que, hace siglos ya, arañaron sus nombres en los estucos de la Alambra, y esos nombres pueden leerse todavía. / Estas hojas de cactus no son, por cierto, mármol o bronce. Alrededor de las que aún se yerguen vigorosas y amenazantes, yacen ya, mustias, a ras del suelo, otras cuyo color seco ha hecho ilegibles los signos que visitantes anteriores quisieron perpetuar; ilegibles como los nombres inscritos en algunas tumbas de iglesias medievales, borrados por millones de pisadas en cientos de años. Si por un momento hubiera sentido el deseo de consignar el mío a la hoja de una pita, pronto habría desistido del fútil empeño. ¿Para qué? ¿No sería tanto como escribirlo en el agua?"* (AYALA, 1999, p.166).

perguntar se a literatura nos impede de ver o mundo, a partir do pressuposto de que não existe uma imagem do outro lugar que não tenha sido previamente elaborada (GUILLÉN, 1998, p.336). Dentro deste ponto de vista, a sensibilidade de um escritor dependeria das palavras alheias, mas entre as imagens prévias e o ato de escrever se situa o que é visto, viajado e vivido pelo próprio escritor. Por intermédio das palavras alheias ou das próprias experiências, o escritor realiza um deslocamento daquilo que é estabelecido, ele lança um olhar estrangeiro mesmo que não apreenda diretamente um espaço existente. Como vimos no primeiro capítulo, essa capacidade de revisitação da obra de arte é característica do período que Jameson chamou de tardo-modernismo, e vai além da repetição, alcançando a teorização da prática criativa modernista por meio da reflexividade e da ficcionalização do artista na obra. Como a mentalidade do nomadismo e da viagem, essa tendência contraria a estabilidade do instituído e do Absoluto, questionando o preceito da propriedade e da exclusividade. A prática paródica que ampara essa tendência de reconstrução do passado reinscreve a categoria do desfrutável semelhante ao gozo e ao ócio proporcionados pela viagem. Na obra ficcional de Ayala, além da prática da reflexividade (cujos exemplos mais evidentes são *Muertes de perro* e *El fondo del vaso*) e a ficcionalização do autor, que já tivemos ocasião de mencionar, ele relativiza a noção de propriedade e de autenticidade de outras obras, como faz com o episódio de Cervantes em *El rapto* e como se destaca pela apropriação do tríptico de El Bosco, transformando-o segundo suas intenções ficcionais estruturadas na disposição dos contos em *El jardín de las delicias*.

De acordo com essa capacidade de revisitação, a ficção pode ser considerada um tipo de viagem, não aquela que se efetua no espaço e no tempo, porque ela cria uma experiência diferenciada que abre o horizonte de apreensão sobre as coisas. Ela se inscreve no campo de intensidade que defendem Deleuze e Guattari, porque avança sobre os limiares de desterritorialização nômade, criando deslocamentos, figuras e relações diferenciais que, ao mesmo tempo, fixam por meio de reterritorializações, num movimento de flutuação entre pólos que nunca podem ser determinados

totalmente (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.70): "[...] o que distingue as viagens não é a qualidade objetiva dos lugares, nem a quantidade mensurável do movimento – nem algo que estaria unicamente no espírito – mas o modo de espacialização, a maneira de estar no espaço, de ser no espaço" (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.189-190). Essa viagem pode ser feita seguindo determinações preestabelecidas, levando as imagens de uma escritura prévia, ou aventurar por campos desconhecidos, traçando caminhos nunca percorridos, ou ainda constituir-se entre essas posições sem se restringir a uma delas.

O ser que efetua esse movimento, em relação a tais possibilidades, pode ser um passageiro ao determinar seu destino, ou o viajante que simplesmente se coloca a caminho, conforme havia apontado Augé. No entanto, a consciência do instante é mais acentuada para aquele que se situa no campo do não-saber, porque se torna soberana, como entendeu Bataille: "somente aniquilando, pelo menos neutralizando em nós mesmos toda operação de conhecimento, estamos no instante sem evitá-lo. Isto é possível sob a impressão de emoções fortes que quebram, interrompem ou deixam em um segundo plano o desenvolvimento contínuo do pensamento" (BATAILLE, 1996, p.70). O não-saber corresponde ao modo liso de se relacionar com as coisas dentro de uma imprevisibilidade que não coaduna com o pensamento racionalista, mas se relaciona à apreensão emocional do entorno. Ele está relacionado ao exercício do silêncio, num extremo, em que a linguagem não pode expressar sem interromper o processo de indecibilidade. Esse tipo de viagem, portanto, não equivale às viagens culturais ou científicas, ou àquelas que proporcionam a construção acumulativa de um conhecimento a ser descrito. Por isso, ela se aproxima da experiência vagabunda e da anomia, como comentamos anteriormente, contrária à soberania babélica, anterior à história. Conforme considera Antelo, a ambição de Nemrod criou o risco da confusão, a radical cisão do nome e o desastre como destino (ANTELO, 2003, p.10). Dentro desta perspectiva, somente a viagem vagabunda possibilitaria a experiência estética, porque relacionada à indecibilidade. Ela testemunha a imprevisibilidade e a impossibilidade da mimese, da representação, a

impropriedade da linguagem. Francisco Ayala parece ter consciência desse processo se levamos em conta o caráter metafórico da experiência trivial de "Mímesis, némesis". O corpo morto da borboleta lhe atribui um teor de soberania restaurada, já que antes, ao imitar a folha seca, perdia sua beleza volante e, morta, seca ela também, perdeu sua função.

*Después de habernos hecho contemplar los diseños y colores maravillosos de la estática mariposa, invierte con mano delicada el coleccionista su pequeño sarcófago de cristal para mostrarnos otra maravilla: por el reverso, las alas simulan una hoja seca, con sus tonos ocre, sus nervaduras, y hasta – alarde virtuoso de la naturaleza artista – esas manchitas de moho y esos agujeritos del follaje otoñal. / ¡Admirable Kallima philarcus, admirable Spiridiva! Hace tiempo ya que cesó tu florido parpadeo en el aire luminoso; y ahora, inmóvil, impávida, eres tú la hoja muerta con cuya engañosa apariencia solías proteger tu vida contra los pájaros voraces (AYALA, 1999, p.235).*

Ayala entende que a natureza e a vida são arte, e a arte é vista como expressão, como linguagem. Para ele, a expressão é soberana. Para Bataille, ao contrário, a linguagem perturba tudo o que toca, alterando as coisas submetidas ao seu ato trivial, por isso destitui toda soberania (BATAILLE, 2003, p.68). A linguagem busca sempre um sentido através da expressão, em consequência, subordina o momento presente a um momento futuro, o da compreensão. Em função disso, a linguagem é adequada ao pensamento da biblioteca, racional, acumulativo e progressivo, que parte do conhecimento adquirido com vistas à construção positiva, lógica e linear. É possível alcançar o momento soberano após este esforço construtivo, afirma Bataille, mas entre o tempo do esforço e o tempo da soberania há um abismo. Para o filósofo, a linguagem mais adequada à soberania do instante é a linguagem poética, porque ela destrói o real para colocar-se à mercê do nada, assumindo a estranheza do desconhecido (BATAILLE, 1993, p.41). Ela destitui o rigor prosaico a favor da desordem, despertando o desejo. Essa soberania é a que sustenta o pacto do escritor com a sociedade produtiva, entende Bataille, renegando qualquer princípio de utilidade e de significação para tornar absurdo o pensamento coerente e fortalecer uma sensibilidade sem conteúdo discernível, uma emoção tão forte que



suplanta qualquer explicação. O dadaísmo foi a manifestação artística que exercitou mais intensamente essa soberania, tornando impróprias suas obras para qualquer utilização contemplativa, segundo Walter Benjamin, através da desvalorização sistemática do seu material. Esses artistas propuseram a distração como uma variedade de comportamento social: "[...] as manifestações dadaístas asseguravam uma *distração* intensa, transformando a obra de arte no centro de um escândalo. Essa obra de arte tinha que satisfazer uma exigência básica: suscitar a indignação pública" (BENJAMIN, 1985, p.191). Para isso, o dadaísmo colocou em pauta os parâmetros da percepção onírica, para a qual tudo o que é percebido e tem caráter sensível é algo que nos atinge, de modo a sublinhar o lado tátil da concepção artística.

Benjamin afirma que dois dos elementos levantados pelo dadaísmo favoreceram a demanda pelo cinema no século XX, a distração e a percepção tátil, posto que ele se baseia na mudança de lugares e ângulos que golpeiam constantemente o espectador. Diferente da fruição proporcionada pelo quadro, que permite a contemplação e o recolhimento decorrentes do abandono do espectador às suas associações, o cinema exige uma atenção aguda. Isso porque ao perceber uma imagem ela já não é mais a mesma e não pode ser fixada como um quadro, nem como algo real, interrompendo a associação de idéias. Tal dinâmica sustenta um efeito de choque provocado pelo cinema: "o cinema é a forma de arte correspondente aos perigos existenciais mais intensos com os quais se confronta o homem contemporâneo" (BENJAMIN, 1985, p.192). É como a existência do viajante, ela não permite o pensamento, a estabilidade ou a segurança, impede a criação de vínculos porque o movimento é a sua substância. Ela se relaciona ao ócio, em que a recepção se efetiva pela distração, em todos os domínios da arte. Constitui o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas, compreende Benjamin, que têm o dominante tátil como fundamento, mesmo dentro do universo ótico, realizado em sua plenitude por meio do cinema, objeto mais importante da estética como ciência da percepção. O dominante tátil da nova sensibilidade também se encontra em outras formas perceptivas da arte, como a música, por exemplo. Ao associá-la a

elementos triviais dos sentidos e ao ócio, Ayala consegue romper a sua aura de arte culta em "El mesías", título de um concerto de Haendel.

*Ya todos en las nubes; todos ya arrebatados, suspendidos por rayos refulgentes hasta la esfera de las emociones divinas donde en vano la dureza del asiento, el rígido respaldo de madera, quería de vez en vez y cada vez más recordarnos ¡triste miseria humana! la duración magnífica con que el oratorio imita a la eternidad; y cuando, acercándose a su término, levantó a los oyentes con el sobrecogedor "¡Aleluya!" y debimos alzarnos de nuestro banco para escucharlo respetuosamente en pie, este movimiento no sólo marcó el punto culminante de nuestra exaltación espiritual, sino que, con el obligado cambio de postura, nos trajo un grato alivio físico. A partir de entonces el desenfreno musical comenzaría a sosegar y pronto la orquesta habría de recogerse en silencio. El concierto había acabado. / ¿Dónde iríamos a cenar tras tan sublime fiesta? (AYALA, 1999, p.202-203).*

De outro ponto de vista, a capacidade de distração da obra de arte é vista por Adorno e Horkheimer como comprovação do valor de troca ao qual está submetida atualmente. Esse procedimento caracteriza uma renegação da sua autonomia, incluindo a arte entre os bens de consumo mesmo ao negar uma finalidade social (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.147). Deste modo, liga-a à economia do mercado através do anonimato, pois o artista consegue em parte se imiscuir das suas inúmeras determinações. Porém, o artista não é totalmente autônomo, dizem Adorno e Horkheimer, defraudando as expectativas na medida em que assimila as suas realizações às necessidades da sociedade atual, o choque, a distração e a percepção tátil. Daí o seu valor de troca, "ao invés do prazer, o que se busca é assistir e estar informado, o que se quer é conquistar prestígio e não se tornar um conhecedor" (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.148). Dentro desta perspectiva, a arte não tem um valor em si mesma, mas apenas enquanto se pode trocá-la, porque ela tornou-se um fetiche, adquirindo um caráter invendível que, no entanto, tem como princípio o negócio. Contudo, a percepção nômade já se diferencia da percepção moderna da qual falaram Benjamin e Adorno, porque a dinâmica da percepção tátil já não produz a distração e o choque, tampouco se busca a informação ou o prestígio. O viajante nômade simplesmente se lança no

mundo e usufrui a arte enquanto lhe proporciona uma vivência diferenciada, como uma espécie de droga que lhe traz percepções renovadas sem acrescentar-lhe algo ou trazer-lhe um conhecimento positivo, o mesmo dá assistir a uma peça de Haendel que comer em um restaurante chinês. Essa nova percepção vale somente pela sensação do instante num mundo provisório, em que nada é garantido nem se acumula, onde o que vale é a exclusividade da sua vivência momentânea. O viajante pode estar incluído no mercado, enquanto um turista, ou não, quando desempenha como vagabundo, mas qualquer posição que ocupe não tem uma finalidade social, não representa um protesto nem responde ao desejo de mudar ou contribuir para um mundo renovado. Neste novo mundo, a arte deixou de ser um objeto de veneração ou um fetiche, nesse movimento assume uma nova forma de autonomia, a do bando soberano, posto que o prazer artístico é abandonado logo após ser usufruído.

### 3.2.4 Da Sociologia à Ficção: Busca do Espaço de Impossibilidade do Exílio

#### 3.2.4.1 Transmutação da percepção intelectual em arte

Pensamento e ficção, discurso lógico e poesia revelam perspectivas diferentes de tratamento da palavra e da percepção sobre o mundo. Como vimos anteriormente, o pensamento define a conformação da *persona*, do *eu* e do sujeito moderno relacionado à propriedade, à sobriedade apolínea e à consciência. A poesia e a ficção, por outro lado, restituem a efemeridade do ser ao efetuar a transposição do mundo formalizado por meio da vertigem, relacionada ao inconsciente e impessoal, à loucura e irracionalidade de todo texto. Será certo que um não exclui completamente o outro, assim como os estratos necessitam dos planos de consistência para existirem e estes adquirem dinâmica em relação aos estratos, haviam mencionado Deleuze e Guattari. É o que acontece com a obra Francisco Ayala publicada durante o seu exílio nas Américas, que buscaremos analisar neste momento, avaliando graduações, afastamentos e implicações entre pensamento e ficção.

Bataille entende que pensamento e poesia são excludentes, que a tragédia determinou o silêncio do pensamento, a morte do mundo lógico, abrindo espaço para as transações do pensamento religioso e às representações mitológicas (BATAILLE, 2003, p.65). Sua idéia alcança uma equivalência na atualidade enquanto considera que as experiências traumáticas do século XX definiram o fim do pensamento racionalista da modernidade, calcado na ascendência da *persona* sobre a expressão. A concepção poética restitui a soberania ao ser por meio da imaginação, desestabilizando as premissas lógicas externas a ele, que freqüentemente encarceraram sua linguagem. A obra de Sade, aponta Bataille, é um exemplo de insubordinação da arte, porque ao ter se aproximado de algo terrível fez reconhecer a medida insensata da poesia, fora das determinações de reis e sacerdotes (BATAILLE, 1996, p.113). Esta insubordinação, por outro lado, relativiza também a proeminência da técnica sobre a expressão, alterando os pressupostos da arte culta e o compromisso com um conjunto de idéias determinado. Para o filósofo, a beleza da arte é algo livre em sua concretude, não busca nada, somente ser e se conservar.

*[...] la belleza no tiene el poder de responder a la demanda del Entendimiento de sostener, manteniéndola, la obra de la muerte humana. Es incapaz de ello en la medida en que para sostener esta obra tendría que comprometerse en la Acción. La belleza es soberana, es un fin o no es. Por lo cual no le es posible actuar. Impotente en su principio mismo no puede ceder a la negación activa del Entendimiento que cambiando el mundo deviene él mismo otra cosa de lo que es (BATAILLE, 2003, p.39).*

A negatividade do entendimento é resultante da busca de um saber absoluto por parte de Hegel, com quem Bataille dialoga, já que ela sustenta a idéia de progresso e de produtividade, por intermédio da razão, do sujeito e da história. Uma concepção contrária ao seu pensamento, posto que este é baseado na soberania da arte e no questionamento da idéia de "humanidade". Deste modo, Bataille expressa sua percepção da crise da modernidade, vivida também por Ayala, que abalou as bases dos valores estáveis e universais do pensamento decimonônico. Ele expressa

uma nova mentalidade, contrária ao mecanicismo e à linearidade de uma estrutura monocentrada do conhecimento.

A essa tendência da modernidade institucional se opõe um ritmo orgânico feito de atrações e repulsas, fascinações e rejeições, alegrias e castigos, razões e sentimentos, na opinião de Maffesoli, marcando a união fecunda do instinto e do intelecto (MAFFESOLI, 2001, p.110). Essa união de aspectos contraditórios é pertinente ao mito dionisíaco, efetuando a conjunção e ajustamento de opostos onde o racionalismo procedia por discriminação. Tal dinâmica rege a harmonia dos textos em *El jardín de las delicias*, distribuídos em "Días felices" e "Diablo mundo", onde a força dionisíaca parece marcar presença de diversas maneiras, tanto nos diálogos como nas gravuras que acompanham alguns textos, por exemplo as partes laterais da obra de El Bosco, o "Paraíso" e o "Inferno", separados pelo "Jardim das delícias", o "Macho Cabrio" de Goya, ou "Ninfas e sátiros" de Rubens. O ritmo da vida que se deseja manifestar nesta obra apresenta tanto momentos de elevação e sublimação, como de hipocrisia, de violência e de lascívia, todos vinculados ao desejo ou ao sentimento que dão um tom ao mesmo tempo irônico e lírico para a sua linguagem.

Tal obra, publicada com este título primeiramente em Barcelona no ano de 1971, é muito representativa na carreira de Francisco Ayala porque caracteriza uma passagem, o retorno do exílio, um processo de reterritorialização. Certamente esse processo é gradativo, porque a primeira obra de ficção publicada na Espanha nesse período foi *El rapto*, no ano de 1965, depois de trinta e cinco anos da publicação de *Erika ante el invierno*, último conto escrito antes do exílio. Além disso, os textos que compõem *El jardín de las delicias* haviam sido reunidos nas suas *Obras narrativas completas* em 1969, publicadas no México pela Aguilar. Sem falar que os contos também foram publicados isoladamente em outras revistas e escritos em diferentes anos, principalmente ao longo da década de 60, ainda no exílio. Foi o que nos levou a incluir esta obra no corpo do trabalho, já que ela acentua uma diferença radical se comparada com as primeiras narrativas que vieram à luz no exílio, principalmente na década de 40. Pudemos ver a particularidade de algumas destas primeiras obras

anteriormente e dedicaremos maior atenção a *El jardín de las delicias* nesta parte final, apesar de que ainda vamos tratar de alguns elementos encontrados em todas as ficções, porque fazem parte da concepção artística de Ayala. Fundamentados nessa análise, veremos se Ayala consegue ultrapassar o marco da modernidade no seu ponto de vista sobre o mundo e no seu pensamento.

Antes de tudo, vale a pena considerar a etapa que precedeu o exílio, marcada pela ausência e pela recusa criativas, como relata em seu livro de memórias.

*Así, en los años que van desde mi regreso de Alemania hasta el exilio en Buenos Aires, mi actividad literaria como autor de obras de imaginación quedó en suspenso. La última cosa que había producido en esta línea, y ello a raíz de mi vuelta, en el verano de 1930, fue Erika ante el invierno, que se publicó a fines del mismo año. Desde entonces hasta el Diálogo de los muertos, aparecido en Sur el año de 1939, mi pluma estuvo activa, si acaso, en el campo del ensayo o estudio filosófico-político. Retrospectivamente he podido interpretar esa larga pausa creativa como resultado del brutal cambio que se estaba produciendo en la atmósfera espiritual del mundo; y sin duda ésta fue la razón profunda de mi silencio: falta de una disposición interior acordada a los estímulos externos, que es condicionante para la creación artística (AYALA, 2001b, p.165).*

Considerando o trabalho criativo uma vocação, o autor nunca buscou sobreviver dele por não submeter a arte ao lucro e para manter sua liberdade, por isso dedicou-se à cátedra, à tradução, à ensaística e desenvolveu paralelamente a narrativa ficcional. A mudança a que se refere é da ordem da tragédia batailliana, porque se manifestou como uma crise histórica em acontecimentos como a Grande Depressão de 29, nos Estados Unidos, que teve projeção mundial abalando inclusive a incipiente república espanhola, a Guerra Civil espanhola de 36, as Grandes Guerras de 14 e de 39. Conforme já vimos, esses fatores abalaram a confiança nos pressupostos do progresso e da civilização, calcados nos valores burgueses, sustentáculo da "tradição" da modernidade. Como avalia Bataille, a tragédia ensina o silêncio, porém "o silêncio não é nada se não põe fim, ao menos por um tempo, ao pensamento" (BATAILLE, 2003, p.63). O silêncio do pensamento é equivalente à perda da fé na razão e à consciência da inadequação de toda palavra, para Bataille. Porém em Ayala ele se apresentou como um silêncio na criação artística, posto que ele

continuou sua atividade no campo da análise sociológica, política e filosófica, com a intenção de agir sobre seu meio para mudá-lo ou pelo menos compreendê-lo. Eis uma diferença fundamental entre ambos pensadores, que se manifesta também na crítica que realiza Ayala do ciclo de conferências de Roger Caillois, equivalente aos debates do *Collège de Sociologie* de Paris, organizado por Sur em 1940. Entre os muitos elogios que dirige o crítico ao conferenciante, podemos identificar uma discrepância metodológica: aquilo que em Caillois se resolve como tópicos comparativos, para Ayala prescinde da necessária relação histórica progressiva:

*[...] desde el punto de vista científico habría que considerar demasiado cuestionable una identificación de regímenes que se apoya en coincidencias estructurales positivas, sí, pero de carácter secundario, como son también las que permiten a Roger Caillois aproximar la Revolución Francesa al totalitarismo moderno (AYALA, 1940b).*

O silêncio criativo de Ayala decorreu da sua proximidade ao movimento histórico, pois participava e acreditava na construção de uma nova realidade social para seu país, o que impediu a distância necessária para poder captar uma nova percepção das coisas. A participação de Ayala na institucionalização de uma visão de mundo foi a aceitação de uma ordem para as coisas, a organização de um certo modelo de sociedade e de comportamento, o que impediu o afastamento individual necessário para a criação artística. Este distanciamento foi proporcionado pelo exílio, possibilitando, como já vimos anteriormente, a abertura para avaliar sua situação a partir do contato com novas realidades em contextos descentrados. Em decorrência disso, restabeleceu sua fecundidade literária como um meio de expressar, primeiramente, um sentimento de angústia e revolta relacionado à experiência vivida e à perda, como revela o tom de "Diálogo de los muertos" e "Día de duelo". Logo, a ficção ofereceu a oportunidade de refletir sobre as debilidades humanas, o orgulho e o egoísmo, a ganância e a ambição, nos textos que formaram parte de *Los usurpadores*, partindo de eventos da história da Espanha; e sobre os equívocos e misérias que a paranóia podia produzir, tomando como tema a Guerra Civil. Este tema somente indiretamente está ligado ao conto "La cabeza del cordero" que dá título à obra

publicada também em 1949 e remete à simbologia cristã do cordeiro imolado, a narrativa insinua que a intolerância foi uma constante na história da Espanha, relacionada ao desprezo pela forma de vida do outro, apesar de o protagonista acabar aceitando seu parentesco marroquino e comer a cabeça do cordeiro.

Esses tópicos e outros tantos que tratou ao longo da suas obras narrativas giram em torno às diferenças entre os seres humanos, que acabaram configuradas explicitamente em *Muertes de perro*, onde orquestrou as vozes de seus personagens por meio das diferentes linguagens, ações e pensamentos que os sustentaram na trama narrativa. Todos os seus textos, em maior ou menor grau, remetem ao universo sociológico do seu pensamento, aos referenciais culturais e simbólicos que constituíram objeto de reflexão para o ensaísta. Isso ocorreu principalmente a partir da experiência que tornou o movimento e a imprevisibilidade histórica evidentes para o jovem Ayala, perdida já a utopia vanguardista dos anos 20. O que se pode identificar nesse processo é uma mudança de tom das narrativas, de um sarcasmo pessimista, chegando ao nihilismo, das primeiras obras nos anos 40, ele acentua uma ironia que tonifica a linguagem com uma perspectiva crítica sobre o mundo em *Historia de macacos*, *Muertes de perro* e *El fondo del vaso*, e a matiza com um buquê sentimental em *El as de bastos* e *El jardín de las delicias*. Ele mesmo aponta para a transição de um tom de gravidade das primeiras obras do exílio para um humor sarcástico que se amenizou cada vez mais, até chegar a um melancólico lirismo e um processo de interiorização no final dos anos 60 (AYALA apud VÁZQUEZ MEDEL, 1998, p.166). Na verdade, nunca abandona a visão sarcástica sobre as relações entre os seres humanos. Entende que toda perspectiva literária sobre as coisas tem sua origem na vivência que anima a expressão artística a partir de um conteúdo individualizado, uma visão derivada do historicismo hegeliano, sugere Viñas Piquer, e da tradição idealista de Vico e Herder (VIÑAS PIQUER, 2003, p.60) que enquadra a sua expressão.

Em se tratando das suas obras de crítica literária, sua experiência como escritor e como docente sempre foi o ponto de partida para a reflexão, conforme ele mesmo reconhece. Para Ayala, influenciado pela fenomenologia husserliana, qualquer



criação artística ou de pensamento parte primeiramente da experiência pessoal do escritor e se subordina à sua intencionalidade, apesar de que elas não garantem por si a realização estética de uma obra. Na sua opinião, mesmo que a intenção artística seja acompanhada freqüentemente de outras intenções de índole diversa, a criação se dá por via intuitiva, especialmente as melhores realizações. Porém, Viñas Piquer observa que Ayala *"no llega a caer en el extremo de defender uno de los aspectos tradicionalmente asociados a la doctrina de la inspiración poética: la irresponsabilidad del poeta en el acto de la creación"* (VIÑAS PIQUER, 2003, p.200). Como consideramos no segundo capítulo, o escritor granadino acredita na responsabilidade social do intelectual manifestada na intenção consciente dos escritores, que leva a criação a projetar-se além da elaboração estética. Essa idéia ampara a sua compreensão da impureza da palavra, meio de concretização das obras de arte literárias.

*Es que, en verdad, el elemento intelectual o, si se prefiere, declarativo, enunciativo, de que la obra literaria no puede prescindir en modo alguno, debe considerarse externo a sus intenciones artísticas. Más vale aceptar la impureza estética del arte literario, reconociendo que ese elemento trascendente o meta artística pertenece a su propia esencia. O, dicho en otros términos, que también él reclama ser artísticamente transformado e incluido en la esfera imaginaria* (AYALA, 1971, p.409).

Este escritor entende que o êxito em uma elaboração literária resulta da incorporação do aspecto intelectual no âmbito imaginário, assim alcança sua imanência, dotando de maior profundidade o elemento objetivo externo à obra. A obra de arte alcança o *status* de arte na medida em que consegue transferir sem resíduo este aspecto intelectual ao plano imaginário, imergindo o argumento imprescindível a toda obra literária numa contextura poética. A submersão do pensamento no campo poético suspende a corrente temporal onde está inserido o sujeito, na visão de Ayala, para atribuir-lhe uma "pretensão de eternidade" e uma possível formulação abstrata da sua validade objetiva, porque poesia e verdade são compatíveis apesar de não se confundirem: *"el pensamiento, que en la realidad existe como función de la vida, entra en la poesía como función de vida imaginaria, es decir, como un elemento*

*de aquella vida humana que se quiere representar o imitar en el sentido de la mimesis aristotélica*" (AYALA, 1971, p.412). Para ele, o pensamento é inerente à linguagem e a literatura se fundamenta na imitação. Esta compreensão envolve a natureza humana em constante conflito com suas forças interiores, relacionadas ao "diablo mundo" e aos seus "días felices". A imagem do ser humano é como o espelho quebrado de *El jardín de las delicias*, composta de muitas caras.

Por outro lado, ao criticar os postulados da indústria cultural, Adorno e Horkheimer apontam que a mimese coloca as formas reais do existente como algo absoluto, por isso vinculam a pretensão da arte a uma ideologia, quando ela objetiva instituir uma verdade nos derivados estéticos da realidade (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.122). O estilo se fundamenta no pensamento, na linguagem e na mimese, ele traz consigo uma dose de hipocrisia por pretender alcançar algo que não lhe corresponde. No entanto, ele também possibilita para a obra a transcendência da realidade sempre que aporta um elemento que não consiste na realização da harmonia – na unidade impossível da forma e do conteúdo, do interior e do exterior, do indivíduo e da sociedade –, mas na discrepância, "no necessário fracasso do esforço apaixonado em busca da identidade". Os autores avaliam que a tentativa de levar uma elaboração artística para além do simples evento é normalmente considerada obscura, porém, de outro modo, a palavra que somente designa, que busca a pureza se torna petrificada e deixa de trazer o objeto para a experiência, desligando-o da expressão ao atrofiar a realidade. Do mesmo prisma podemos considerar a palavra institucionalizada, monológica, que se vincula ao "romance de tese" ou "intelectual", uma palavra congelada somente articulável num âmbito parcial e individual. Nesse sentido, o elemento racionalizado passa a dominar a criação artística quando deveria estar submetido à imaginação, na perspectiva de Ayala, dissimulando a ascendência do autor para alimentar a polifonia narrativa posto que, como destacou Bakhtin, a palavra literária é um fenômeno pluriestilístico e plurivocal. Desligar-se das instituições de todos os tipos, sugere Maffesoli, permite a comunicação, a correspondência e religação com a natureza e com o mundo social (MAFFESOLI,

2001, p.71). A descentralização do sujeito, principalmente sua dissolução conforme analisamos no primeiro capítulo, foi uma forma de desinstitucionalizar-se, abrindo mais que o canal da comunicação, o do intercâmbio e o da criação.

### 3.2.4.2 Uma literatura que também é conhecimento

O campo da criação artística estabelece outras formas de relação, diferenciadas dos modos da racionalidade vigentes até há pouco tempo. Ele é regido pelo movimento em direção ao outro, que Michel Maffesoli defende como a tendência relacional da atualidade, apesar da opinião difundida sobre a predominância da individualidade no âmbito da vida social (MAFFESOLI, 2001, p.169). O desejo de manifestar-se, de constituir multidão, a ambigüidade do saber, a sua abertura para a vida são conseqüência de uma renovada disposição do espírito, que se constrói nas artes como pluralismo de linguagens, técnicas, idéias, meios de expressão. A criação freqüentemente foi mais crítica para as instituições, por isso o sentido político possível que se pode aplicar a ela é o revolucionário. Para Bataille, a literatura sempre foi, em certa medida, uma burla da política e da moral interessada: "a literatura é o *jogo* que habita as palavras, que as torna viscosas e ardilosas" (BATAILLE, 1993, p.97). Por isso ela é capaz de designar uma nova realidade, desde que não se submeta ao uso utilitário da linguagem. Porque a linguagem racional, política, institucionalizada é incapaz de expressar o supérfluo, a atividade humana que supera a atividade enfocada de modo útil. A expressão literária, ao contrário, tem o poder de acrescentar algo à visão desconcertante que o ser humano faz de si mesmo, diz Bataille, se estabelece como meta a inutilidade e a contra-significância por meio do silêncio da linguagem, no campo da soberania (BATAILLE, 1993, p.162).

A vacuidade do poder político é a descoberta que realiza o Índio González Lobo, no conto "El hechizado" de *Los usurpadores*, quem conduz o narrador e os leitores através do labirinto da corte e da sua aventura por meio da palavra escrita, "*un relato del desengaño de sus pretensiones*" (AYALA, 2002b, p.187). O protagonista

se caracteriza por ser o escritor da primeira versão dos fatos vividos por ele, um relato de viagem, mas principalmente por ser duplamente um estrangeiro, na corte real e na sede do império espanhol. O narrador, por sua vez, efetua uma leitura desta versão e a oferece matizada pelos seus julgamentos pessoais em um estilo discrepante, que acentua o caráter desconcertante e o tom de burla das memórias escritas pelo peruano em função do uso que faz da linguagem política, inadequado a um relato de viagem. Aponta para o elemento silencioso que abre a primeira cena do relato de González Lobo e fecha a última, marcando uma espécie de anulação da ação do personagem para favorecer o relato da sua vivência e da sua espera. O estilo é pertinente à intenção da narrativa, porque revela uma cadência de inação, de anacronismos e de ocorrências em diferentes estratos, o que produz resultados expressivos, segundo o narrador, que "recuerdan la sensibilidad actual".

*Incansablemente, diluye su historia el Indio González en pormenores semejantes, sin perdonar día ni hora, hasta el extremo de que, con frecuencia, repite por dos, tres y aún más veces, en casi iguales términos, el relato de gestiones idénticas, de manera tal que sólo en la fecha se distinguen; y cuando el lector cree haber llegado al cabo de una jornada penosísima, ve abrirse ante su fatiga otra análoga, que deberá recorrer también paso a paso, y sin más resultado que alcanzar la siguiente. [...] ¿Le preocupaba acaso algún raro placer el desarrollo del manuscrito bajo su pluma con un informe crecimiento de tumor, sentir cómo aumentaba su volumen amenazando cubrir con la longitud del relato la medida del tiempo efectivo a que se extiende? (AYALA, 2002b, p.194).*

Não bastasse esse conjunto de caixinhas chinesas de relatos, em que o objetivo principal se dilui entre detalhes insignificantes e o texto se abre a um conjunto de linguagens diversas, o narrador ainda sugere a publicação de um estudo filológico e histórico-geográfico de apoio para a compreensão da obra de González Lobo, projetando num porvir ficcional o alcance deste simulacro de narrativa. Por meio da ironia do texto ficcional sustentado por uma linguagem analítica, num jogo de autores ficcionalizados, o autor elabora uma alegoria da usurpação e da fantasmagoria do poder. Porém perde o efeito surpresa do final do conto por antecipar sua conclusão, o

que, por outro lado, não prejudica a trama e sugere a reflexão sobre a incapacidade política dos poderosos.

Ayala acredita na potencialidade da literatura de oferecer aos seus leitores uma forma intuitiva de conhecimento, relacionado ao "conhecimento intuitivo do leitor" de Dámaso Alonso, de acordo com Viñas Piquer, que tem maior alcance que as vias tradicionais da filosofia e da ciência. Dito conhecimento é inconsciente e não comunicável, mesmo permitindo uma reflexão sobre o que ele envolve, mas desperta no leitor intuições análogas às do poeta.

*[...] a diferencia de lo que ocurre con el pensamiento, que una vez comprendido resulta inequívoco, el contenido de la intuición cuyo núcleo conserva el poema no será jamás idéntico para cada lector. Más aún: ni siquiera responderán exactamente las palabras que lo conservan a la intuición originaria del autor mismo, quien al escribirlo habrá debido plegarla y adaptarla a las exigencias de la forma artística que la transfiere al plano imaginario donde ha de preservarse. De ahí la autonomía del poema, que tanto se ha postulado, y de la que a veces se ha querido – consecuencia absurda – deducir la prescindibilidad del autor (AYALA, 1971, p.417).*

Realidade e ficção são irredutíveis uma à outra, assim como natureza e cultura, pensamento e imaginação são planos separados, uma binariedade de cunho modernista que Ayala não chega a ultrapassar. De acordo com essa mentalidade, tampouco admite o questionamento da subjetividade moderna, proposto por Foucault com a "morte do autor", apesar de trabalhar com a pluralidade de linguagens e perspectivas sobre o mundo expressas por meio delas. Este último aspecto caracteriza o seu interesse pela narratividade das coisas, que tanto o conto popular como a notícia jornalística são capazes de constituir, segundo seu ponto de vista, mas sem chegar à formulação de uma alta qualidade artística, que pretende aprofundar e explorar o mistério da vida. A pluralidade da realidade, a essencial narratividade das coisas e o mistério da vida são elementos que respaldam seu trabalho com a polifonia da ficção, não o questionamento do sujeito e da capacidade da palavra de expressar as idéias e experiências. O que acontece em "*The last supper*" por exemplo, busca justamente criticar a vulgarização da alta cultura por intermédio da

indústria cultural, o jogo de interesses e a falta de critérios justificados pelas boas intenções.

*Verás: fue cuando los muy salvajes bombardearon Milano y se dio por perdida, ¿te acuerdas?, la célebre obra de Da Vinci, que a Bruno le vino la idea. Él es un gran amateur, un espíritu exquisito [...], y su indignación no tuvo límites. Para las cosas de la cultura es una fiera Bruno; un verdadero fanático. En fin, pensó: "ellos destruyeron La última cena! Pues yo haré que esta pintura llegue a todas partes, se grabe para siempre en todas las imaginaciones..." Ni yo misma supe, durante varios días, lo que estaba urdiendo. Como ves, su propósito era, ante todo, de reivindicación artística. Coincidió con la oportunidad de patentar el matarratas, y resultó luego que la marca encerraba enorme valor publicitario (AYALA, 1995b, p.159).*

Nesta perspectiva, o conhecimento alcançado por meio da reflexão crítica sobre a realidade é o tipo de conhecimento proporcionado pela literatura. Ele é sustentado pela subjetividade moderna, ainda que seja um sujeito descentrado, fragmentado, como revela a diversidade social de linguagens em que autores e leitores estão conectados à cadência histórica, portanto, sempre em mutação. O conhecimento resultaria do que é experimentado diretamente pelo sujeito, não acreditamos que Ayala veja a obra como um acesso à vivência do autor, contrariamente a David Viñas Piquer quando associa o seu pensamento com a estilística idealista (VIÑAS PIQUER, 2003, p.64). A compreensão de que dentro do romance cabe o conjunto da experiência humana verbalizado, todas as linguagens, contradiz o prisma idealista pelo qual Viñas Piquer avaliou o elemento subjetivo da obra do escritor espanhol. O próprio crítico faz referência, adiante no seu livro, sobre a relação que se pode estabelecer entre a compreensão de Ayala sobre o romance em 1943 e a teoria de Bakhtin, divulgada somente depois dos anos 60 (VIÑAS PIQUER, 2003, p.288). Pelo vínculo social que as linguagens variadas mantêm, o autor espanhol não admite a transcendência da literatura e da arte de modo geral. Neste aspecto ele diverge de Ortega, aponta Viñas Piquer, mesmo coincidindo em negar o compromisso político do romance. Admite que a literatura coloca o leitor frente ao seu próprio destino metafísico através das ressonâncias vitais que desperta, mas isso sem detrimento da separação entre mundo real e mundo ficcional.

A autonomia que Ayala defende para a literatura é a autonomia do mundo ficcional, a abertura de possibilidades de criação levada a cabo pelo sujeito historicamente situado. Em vista disso não pode haver transcendência para a literatura, ela não alcança sair do marco para ultrapassar os limites do sentido, como faz a linguagem barroca, criticada pelo autor. A projeção para além do sentido estaria balizada pelo desejo, por isso não é apoiada por Ayala, em quem Vázquez Medel reconheceu "toques schopenhauerianos" que definem o desejo como insaciável, por isso causa da infelicidade humana (VÁZQUEZ MEDEL, 1998, p.173). Daí o valor alegórico da situação desconcertante em que a menina coloca o velho em "Diálogo entre el amor y un viejo".

*¿Te cansas, viejo, reviejo? ¿Te cansas ya? ¿Ya no puedes correr más? ¿Ya no te queda aliento, ya te ahogas, ya toses, ya lagrimean tus ojos pitáñosos? Pues, ¿qué te habías creído, carcamal? ¿Que con estas patas tiesas de jamelgo ibas a poder alcanzarme? ¿No te das cuenta de que a tu edad esos fuegos no son sino fuegos fatuos, luz de cementerio que asusta y no calienta? ¿O pensabas que comiendo de la rosa recuperarías tu antiguo ser? No, respetable caballero, no se ha hecho la rosa para la boca del asno, ni usted es de oro, ni tampoco estoy soñando en una noche de verano... ¿Eh, testiga? ¿Qué era lo que te decía yo? Míralo, ya lo estás viendo. Ahora tendrás que pagarme la apuesta. Ahí lo tienes al viejo tonto, casi reventado y suplicando de rodillas. Vámonos, anda. Vamos corriendo a tomarnos esos helados que vas a pagar tú. / – Ay, pobre de mí. Insensato, majadero, viejo tonto. ¿Qué me ha entrado? ¿Como he podido dejarme arrebatar así, caer en locura semejante? ¡Y tan a sabiendas! ¡Estúpido de mí! Si disculpa tengo, mi única disculpa sería que yo estaba tan tranquilo, cuando vino ese diablillo delicioso a sacarme de mis casillas. ¿Por qué tenía que venir a tentarme, y no me pudo dejar en paz? Luego, yo, por miedo, por puro miedo, en eso tiene razón, estuve grosero y desagradable. En ningún caso debí de haberla tratado así. Era el miedo, claro está; pero ella bien ha querido castigarme. ¿Qué idea le daría de venir a meterse conmigo? ¡Cualquiera adivina lo que puede esconderse en una cabecita así! Yo no debí en ningún caso... Bueno, bien me ha castigado: con la crueldad de los pocos años. Se ha cobrado bien. Y si otra vez viniera... Quizá tenga lástima, se arrepienta un poco, y vuelva todavía. A lo mejor, quién sabe... No debo hacerme ilusiones, pero quizá... si no volviera, si es que uno ha llegado al punto en que sólo sirve de irrisión, ¿para qué vivir entonces? (AYALA, 1999, p.60-61).*

O movimento de Ayala é desativar os mecanismos imperativos do desejo, viver o mundo como vontade e representação, animado pelos sentidos ético e

estético fundamentados em valores que não coincidem com as coisas objetivas. Parte do concreto histórico e individual enquanto meio de efetivação da Idéia, sem prejuízo da relação comunitária e coletiva, porque ela é decorrência da ação do indivíduo. Aí se produz o sentido, livre dos imperativos ideológicos posto que ele não é predeterminado. O elemento histórico, então, matiza sua compreensão da autonomia da arte, ela não deve ser submetida ao compromisso político, mas não deve negar sua vinculação temporal, social, argumental.

A perspectiva que Bataille adota é completamente oposta a essa visão, porque a compreensão histórica e a busca de sentido estão relacionadas ao utilitarismo, contrariamente à autonomia que pressupõe a soberania do artista. A arte para Bataille responde à esperança do inesperado e do milagroso, que se resolve em "NADA", por isso não equivale à medida dos meios racionais e explicáveis cujo resultado é esperado: "justamente, no milagre, somos remetidos da espera do porvir à presença do instante, do instante iluminado por uma luz milagrosa, luz da soberania da vida liberada de sua servidão" (BATAILLE, 1996, p.73). A espera decepcionada tem a capacidade de mudar o rumo da vida ao instituir a supremacia do instante, o que favorece o desejo, a desordem sexual, a violência, as festividades, as dilapidações desenfreadas, diz Bataille. Contudo, podemos identificar uma supremacia negativa do instante em alguns contos de Ayala, aqueles diálogos que relacionamos a elaborações alegóricas, "Diálogo de los muertos", "Baile de máscaras" (posteriormente incluído em *El jardín de las delicias* como "*Un ballo in maschera*"), "*The party's over*", "*Gaudeamus*" e todos os "Diálogos de amor" que compõem uma parte de "Diablo mundo". Neles predomina a hipocrisia, a violência e a sexualidade como maneiras de representar o desconcerto das pessoas diante do rompimento com a esperança. Porém, diferentemente do que Bataille apregoa, essas ficções possuem caráter moralizante na medida em que se funcionam como uma crítica do comportamento social. Apesar de o autor não se manifestar diretamente sobre isso, os personagens falam por si. Em contrapartida, a arte soberana se situa fora do domínio real, não tem influência sobre ele nem direitos. Bataille entende que o artista não é nada no



mundo das coisas, porque se aliena ao entrar nele (BATAILLE, 1996, p.73). Seu movimento não deve ser de subordinação, mas de sedução, em consequência, a arte não é capaz de oferecer nenhuma forma de conhecimento.

A compreensão do conhecimento de Ayala mantém a relação binária do modelo do intelectual de Ortega entre positividade, definida pelo individual, e negatividade, ligada ao social, avalia Javier Krauel, estabelecendo que o conhecimento reside no indivíduo e este, por sua vez, torna-o acessível para as massas. No entanto, o crítico sublinha que a vacilação de Ayala entre um humanismo metafísico, onde se define o valor estético, e a sociologia antimetafísica, determinante da escritura como comunicação (que apontávamos antes como uma associação entre elemento estético e caráter histórico), revela a insuficiência do modelo orteguiano de conhecimento baseado na autenticidade. Francisco Ayala, como Medina Echavarría e Ferrater Mora, queria atribuir um valor de verdade para os fins do conhecimento, de modo que ele atuasse no mundo de uma forma socialmente útil (KRAUEL, 2006, p.146). Essa idéia respaldou sua compreensão sobre a importância da comunidade na qual o indivíduo está inserido, como já tivemos ocasião de mencionar. Entretanto, apesar da relativização da influência metafísica de Ortega pelo interesse sociológico, o indivíduo continuou sendo o produtor do conhecimento para Ayala, dando continuidade ao trabalho fundamentado na "razão histórica" a favor da superação dos limites do racionalismo cientificista. Segundo esta perspectiva modernista, o conhecimento passa necessariamente pela cultura letrada, daí o prestígio do autor, conforme avaliamos anteriormente.

Por outro lado, a preocupação pelo aspecto sociológico da cultura fez com que Ayala refletisse sobre as mudanças que a imagem estava provocando no mundo das letras. Krauel recupera os dois ensaios sobre o cinema, publicados pelo autor em 1929 e 1944, para avaliar como Ayala verifica o descenso do indivíduo frente à requisição dos espectadores de um filme enquanto coletividade, não mais nacional ou lingüística, mas mundial (KRAUEL, 2006, p.147). Porém, conservando seu pensamento dentro do âmbito modernista, relacionou a figura do intelectual ao ator,

como produtor de conhecimento e de arte autênticos em função do seu contato com uma esfera íntima e transcendente. Neste caso, para sair dos limites da cultura letrada seria preciso pensar, na linha de Walter Benjamin e Susan Buck-Morss, sobre a potencialização emancipatória da recepção coletiva das imagens, entende Karuel, e sobre a imagem como simulacro e prótese cognitiva que colocaria em jogo a dimensão intelectual do conhecimento ao alterar a percepção do espectador (KRAUEL, 2006, p.148). Desta maneira, afirma o crítico, a imagem permitiria por em cena os corpos que a publicidade da letra sempre negou, reinscrevendo a particularidade expulsa da esfera pública burguesa.

Parece inegável o vínculo do pensamento de Ayala com a cultura modernista, principalmente nos anos 40. Evidentemente, como pudemos comprovar pelos textos críticos publicados ao final dos 60, muitos preceitos da modernidade prevaleceram no universo do pensamento de Ayala, como a proeminência do indivíduo sobre o conhecimento. No entanto, o tratamento das imagens que oferece em *El jardín de las delicias* aponta para elementos como simulacro e prótese cognitiva que colocam em cena corpos que, por sua vez, deixam de remeter a um indivíduo real, como reivindica Krauel, diluindo a separação entre público e privado e alterando a percepção do leitor, como fica expresso nesta passagem de "El chalet *art nouveau*", acompanhado da respectiva foto com a imagem do autor do livro.

*La casa tiene mi misma edad: en lo alto de su frente ostenta la cifra de 1905; y no tanto esa fecha como el estilo del edificio evoca el mundo aquel en que, hace tantísimo tiempo, vi yo la luz primera. En vano procuraría describirla con palabras. / Cuando por azar descubrí hace años esa casita burguesa sin notoriedad alguna en el borde mismo de tan ilustre y palacial ciudad, habiéndola mirado y admirado largo rato, no me separé de allí sin antes sacarle una fotografía que conservo entre mis papeles* (AYALA, 1999, p.181-182).

Em *El jardín de las delicias*, sobre o qual voltaremos na sequência deste estudo, o texto remete às imagens que remetem novamente aos textos, conforme analisamos em um trabalho monográfico convertido em artigo e publicado em 2004 (JASINSKI, 2004, p.203). Muitas das imagens que ajudam a compor a obra são

reproduções de obras de arte, reduzidas em tamanho para caber dentro do livro e, deste modo, aumentar sua acessibilidade para o grande público leitor, o que condiz com a condição da arte na nova era, como apontou Walter Benjamin (BENJAMIN, 1985, p.168). Estas cópias criam uma situação impossível para o original, diluindo a autoridade (do museu, da biblioteca, do autor) atribuída pela tradição. Nesse sentido, de acordo com a concepção de Benjamin, podemos dizer que em *El jardín de las delicias* o indivíduo fica contaminado pela expressão alheia apesar de submetê-la às suas intenções estéticas, avança além da criação individual para restituir às obras "originais" um valor de uso negado pela tradição (BENJAMIN, 1985, p.104). Nesta obra de Ayala, a participação do leitor falseia entre dissimulações da realidade e da ficção, onde a palavra se confunde com imagens e percepções orgânicas do escritor, levando a considerar que uma e outra são a mesma coisa.

### 3.2.4.3 Reflexão sobre o estatuto da linguagem e a condição da experiência

Vimos anteriormente que o grande trunfo da modernidade artística foi a autonomia da linguagem, enquanto expressão e conteúdo, alegoria de si mesma, fundamentada na autonomia do sujeito juntamente com todos os seus atributos, situados entre a sensibilidade e a inteligibilidade. No contexto da modernidade tardia, em que se encontra a nova sensibilidade que Benjamin identificou, a premissa da autonomia é desfeita quando se torna evidente que a linguagem forma redes que se conectam entre as palavras, por trás dos textos, como evidenciou o desconstrutivismo. Essas redes têm a capacidade de pulverizar os estratos, de dar-lhes outra textura modificando sua estrutura molecular. Comentamos já que a ficção é uma linguagem aberta a realizar este movimento, o que Ayala chamou de impureza e Bakhtin, de polifonia, entre outras formas de expressá-lo, de qualquer modo é algo que também se pode identificar com a perspectiva nômade. Não se trata mais de criar sentido ou *nonsense*, mas de efetivar um desejo, de dar expressão à sensibilidade, à percepção do instante.

Esse tom da palavra nós reconhecemos em alguns textos de Ayala, como em *Au cochon de lait*.

*[...] apenas había asentido yo con leve seña al vino que un tácito adolescente en chaquetilla blanca sometía a mi prueba, cuando vimos irrumpir en el comedor a la famosa Primavera, no precedida ahora por la fragancia de Flora ni flanqueada de las Gracias, sino escoltada por un angelote hermoso de tres o cuatro años, fruto de su vientre, y un caballero, su gallardo esposo, que en el cuadro original figura bajo el atuendo de Mercurio, y que en la actualidad debe ocuparse efectivamente en actividades comerciales. Ella, la Primavera de Botticelli, con esos ojos vivaces de tierna y alegre inocencia y la dulce inflexión del cuello sobre un hombro muy suave, ha aparecido allí llenando el espacio todo con su presencia (AYALA, 1999, p.153-154).*

Neste texto, a descrição da cena se articula com a referência a uma obra de arte conhecida, presente no corpo do livro por meio da sua reprodução, e com um momento cotidiano que se torna vívido pela menção degustativa e aos sentidos que tonificam o desejo. Apesar de ser um desejo contido e culto, muito adequado à percepção ayaliana de mundo, como vimos, é um desejo que identifica o corpo desse indivíduo que narra a "Primavera de Botticelli" sentado na mesa de um restaurante. Na verdade, ele a humaniza com as palavras, a elaboração da linguagem restitui um sentido de uso à obra, relativizando sua autonomia. Porém esse uso não se confunde com um uso utilitarista que busca uma revelação, mas arranca o sentido dado do seu âmbito, rompendo com o estabelecido pela alta cultura. Deste modo, chega à soberania da liberdade absoluta de combinar a multiplicidade de eventos que fazem parte da vida, sem atribuir-lhes uma finalidade, por meio da conexão sutil da sensibilidade e da simples ocorrência. Assim, cumpre o lema demoníaco que Bataille solicita para a literatura, contrário ao servilismo e ao compromisso. A literatura não se interessa pelo aumento de recursos da sociedade, diz Bataille, ao contrário, ela dilapida o patrimônio, desperdiça os recursos. O escritor pode estar de acordo com uma ação política racional, mas somente a mantém negando a si mesmo.

*Si lo hace, puede dar a su actitud la autoridad de su nombre, pero el espíritu sin el cual este nombre no tendría sentido no puede deducirse de ello ya que el espíritu de la literatura, lo quiera o no el escritor, está siempre del*

*lado del derroche, de la ausencia de finalidad definida, de la pasión que atormenta sin otra finalidad que ella misma, sin otra finalidad que atormentar. En toda sociedad, puesto que debe ser dirigida en el sentido de la utilidad, la literatura, a no ser que se considere, por indulgencia, como una distracción menor, está siempre en oposición a esta dirección* (BATAILLE, 1993, p.165).

Bataille entende que o artista somente pode estar subordinado àquilo que não é útil, àquilo que é soberano. Para Ayala, ao contrário, a obra de arte literária é construída com materiais básicos carregados de sentido, a linguagem ambígua que serve também para a comunicação cotidiana, o que matiza o sentido de autonomia de que falávamos: *"por depurado que quiera ser, el poema está siempre forzado a decir algo más allá de su intención estética"* (AYALA, 1971, p.388). Ele entende que as fronteiras entre a arte literária e os outros usos do idioma são fluidas e indecisas, por isso a linguagem literária é impura. A tal concepção ambígua se soma a idéia de que toda obra de arte literária é construída com materiais da experiência do autor, fatos, conhecimentos, desejos, fantasias e temores, que sustentam a operação de criar literatura e sem a qual a arte literária não existiria. É um motivo recorrente no pensamento de Ayala, observa Viñas Piquer, que gira em torno do conceito de *erlebnis* que, como considerou Gadamer, entrou em circulação na literatura e na filosofia a partir da postulação que fez Dilthey da vivência como um dado fundamental para a configuração artística (VIÑAS PIQUER, 2003, p.58). Deste modo, definiu-se uma dimensão epistemológica da vivência, ao mesmo tempo em que se consolidava uma estética que concebia a experiência do artista como fonte principal da sua obra e esta como interpretação da vida.

A esses dados se acrescenta a consideração de que, segundo Ayala, a experiência do imaginário promovida pela literatura passa pela estrutura verbal comum a qualquer uso da linguagem. Ainda que não se limite às idéias, não pode prescindir delas. O que a especifica é um conceito impreciso para ele, uma espécie de "magia poética" que transforma o real em pura imagem, libertando o conteúdo das relações práticas da vida cotidiana. Ayala concebe a literatura como mimese, que ficcionaliza tanto a experiência do autor como sua própria figura, sua pessoa

contingente e sua imagem artística. Por isso, toda obra literária está emoldurada, mesmo aquelas obras simpatizantes dos jogos e projeções barrocas, cujo interesse artístico delimita seu valor dentro de um marco ainda que elas desejem rompê-lo (AYALA, 1971, p.402). Como Ayala não defende a revitalização do Barroco, que reivindicaram os poetas da vanguarda espanhola nos anos 30 e, mais tarde, alguns autores e vertentes do "novo romance hispano-americano", ele prefere trabalhar sobre materiais carregados de sentido para arrancar-lhes do seu contexto e ressignificá-los, acentuando um elemento irreal, irônico ou controverso. Essa prática é capaz de iluminar aspectos obscuros da realidade, cumprindo a função da literatura de proporcionar conhecimento a partir da experiência do outro, coisa que não seria possível na turbulência da vida cotidiana, nem através dos jogos elaborados pela estética neo-barroca.

Tal perspectiva estética fica evidente quando ele ficcionaliza fatos jornalísticos às vezes trágicos para dar-lhes um sentido humorístico, como acontece em *"Un quid pro quo, o who is who"*, entre outros tantos exemplos: *"un despacho procedente de Estados Unidos informa acerca de cierto quid pro quo que, aun cuando surgido em circunstancias macabras, no deja de presentar um aspecto divertido"* (AYALA, 1999, p.39). O fato é a troca de identidade entre duas aeromoças que sofreram um terrível acidente de carro, o que conduziu uma delas a óbito, e a outra ao internamento com múltiplas lesões. No momento em que foi prestar seus sentimentos pela morte da moça, uma das mães reconheceu sua filha no féretro, denunciando o engano cometido pelo hospital. Ao explicar como não havia identificado que o cadáver não era o da sua filha, a outra mãe:

*Azorada y balbuciente, confesó luego entre lágrimas la buena mujer que durante bastante rato había estado acallando sus dudas, pues temía que el trabajo admirable llevado a cabo por los técnicos de la funeraria le hiciera incurrir de nuevo en una situación ridícula, como cuando, un par de años atrás, acabado el entrenamiento y preparación que la línea aérea había dado a su hija, compareció ésta ante ella tan transformada por virtud de las artes cosméticas que al pronto fue incapaz de reconocerla, y aun después no se cansaba de mirarla y admirarla como a una extraña. ¿No habría operado ahora el mortician un milagro semejante al que antes produjera el beautician?* (AYALA, 1999, p.40).

O que a situação põe em evidência é a perda da naturalidade nas relações entre as pessoas, que faz uma mãe não reconhecer a própria filha no caixão, e o uso da máscara que disfarça os traços pessoais, instigado pelas exigências do padrão de beleza. O gracioso é resultante da ironia do quadro em que uma mãe, feliz por crer que sua filha saiu viva do acidente, encontra-a morta frente ao desespero ingênuo da outra mãe. O inusitado mistério desta situação está relacionado à anomia da vida, a probabilidade do acontecimento que não pode ser previsto nem classificado, somente ficcionalizado.

Conforme sugerem Adorno e Horkheimer, contrariamente às artes, a palavra da ciência se apresenta como signo, resignada ao cálculo na busca por conhecer a natureza. Em contrapartida, a palavra artística se apresenta como som e como imagem, por isso deve se resignar à cópia. Não ser uma mera imitação do que já é, mas ser ela mesma natureza, renunciando à pretensão de conhecê-la (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.31). A palavra artística está relacionada à "palavra íntima" de Guillén quando se vincula à criação de mundos imaginários e à exploração de memórias pessoais, ou mesmo ao estabelecer pontes entre autores e leitores, porque ela se constrói como potência que sustenta sua natureza. O mundo passa a ser um suporte para uma forma vaga de existência, cuja realidade é fantasmagórica, constituindo uma subjetividade que não é definida pelo conhecimento. Esse movimento foi caracterizado no primeiro capítulo como uma forma de diluição do sujeito e destituição da linguagem enquanto propriedade e apropriação interpretativa do outro. Como não pode haver eliminação da linguagem e da subjetividade, deve ocorrer uma mudança no tratamento individualista do sentido e do valor, conectando-se a multiplicidades deslocadas. Consideramos que Ayala busca constituir essas multiplicidades em *El jardín de las delicias* através das citações de obras alheias e autores diversos, da fluência de palavras estrangeiras, das imagens de obras de arte, de fotos pessoais, postais e fac-símiles, dos registros diferentes de artigos de jornal, diálogos diretos e textos líricos.

*Y yo, ahora que las navidades se acercan, estoy pensando – se me ocurre – hacerte un presente griego: regalarte una clepsidra. Se me ocurrió anoche, leyendo Las flores del mal. El año pasado te envié para estas fechas crisantemos amarillos. ¿Habría de enviarte este año una rosa roja? Creo que preferiría regalarte una clepsidra. Pero si lo hiciera, no iba a resultar en verdad un presente griego, sino más bien árabe: algo como el regalo del rey de Arabia. Imagínate: un reloj de arena; un desierto (o el Tiempo) dans une bouteille. [...] Un regalo bastante pérfido sería ése. Pretendería yo estar poniendo mi vida en tus manos. Te advertiría al entregártelo: "Tú, querida mía, no creerás en magias; pero mira, fíjate, has de saber que mi existencia está ligada mágicamente a este reloj. El día que te olvides de invertirlo y deje la arena de caer, ése será el último de mi vida". Y quizás me responderías, burlona: "Monstruo de tu laberinto, tanta responsabilidad la rechazo. ¿Acaso no sabes, no sabes acaso que la vida es sueño?" / Pero, aun sin creer en magias, quizá temblara un poco entre tus manos la botella del Tiempo; quizá se te cayera al suelo y se quebrara el cristal y la arena se derramara, y quedara así roto el hechizo (AYALA, 1999, p.175-176).*

No entanto, todos estes elementos conectores de multiplicidades obedecem ao crivo do eu ayaliano, porque são funcionais num universo de alta cultura que remete a um conhecimento acumulado, a certos valores atribuídos pela tradição. Eles são reconhecidas dentro do universo cultural do ocidente, como *As flores do mal*, "Los dos reyes y los dos laberintos", *La vida es sueño*, e constituem símbolos, como a clepsidra, o relógio de areia e o tempo. A magia potencial está conectada à intenção do personagem e à medida da fé do outro, rompida ao quebrar o tempo do cristal, ou o significado do tempo atribuído ao objeto relógio. Conclui-se que a magia é incongruente com o tempo real e se rompe diante do conhecimento dessa incongruência.

Na modernidade, saber e poder se fortaleceram mutuamente, por isso inclusive a palavra artística passou muitas vezes pelo parâmetro do conhecimento como um meio de dominar as zonas obscuras da experiência. A palavra como signo adquiriu relevância por corresponder a um lugar fixo, determinado e obediente à especialização científica e à mecânica social. Essa foi uma palavra definida pela sua funcionalidade, entende Maffesoli, proporcional a uma economia do imaginário, do desejo, do prazer, de tudo o que não é útil e não racional (MAFFESOLI, 2001, p.25). A modernidade burguesa priorizou a uniformização, a imobilidade e o controle, por isso desconfiou daquilo que fugia às determinações do tempo, daquilo que não cabia



dentro do cristal da clepsidra. Este mecanismo está emperrado, é impotente para tratar das questões que não se adequam à perfeição, que entram no campo da aventura. A ficção e a poesia, que celebram o amor transgressivo ou cantam situações anômicas reprovadas pela moral, são formas que se aproximam desta nova sensibilidade. O amor de Ayala, percebemos em *El jardín de las delicias*, é um amor idealizado ou um amor condenável pela sua violência, não deixa lugar para o amor transgressivo.

O nomadismo se encontra dentro desta categoria transgressiva, já vimos, promovendo a queda das instituições. A sua liberdade é contrária ao indivíduo, porque busca de um modo místico a experiência comunitária do ser. Esse tipo de experiência comunitária e mística pode ser encontrada em "Diálogo de los muertos" e em "Día de duelo", em que fica enfatizada a corporeidade pela ausência, pela morte, possibilitando o retorno a uma desorganização pré-significante que favorece a polivocidade. Em *El jardín de las delicias*, acontece uma reterritorialização dos elementos desterritorializados, para recuperar a terminologia de Deleuze e Guattari, semelhante ao movimento no espaço que realiza o autor, com o retorno do exílio, o fim da viagem, o cultivo de uma nova memória e o restabelecimento de um eixo arborescente.

#### 3.2.4.4 Questões relacionadas à imagem e à mimese

A recepção das imagens é uma experiência comunitária ampla resultante da transgressão dos limites nacionais e individuais. A capacidade técnica de reprodução potencializa essa experiência, na medida em que aumenta a possibilidade de abrangência devido à acessibilidade do grande público. Em decorrência, as imagens são incorporadas à relação do ser com o mundo, chegando a constituir uma ontologia que se constrói em torno à sua existência. Elas estão muito próximas ao movimento do "enraizamento dinâmico" que Maffesoli requisita para a condição nômade. Para apreender esse movimento, é necessário assumir um pensamento que não seja apenas racionalista, conforme aconteceu na modernidade (MAFFESOLI, 2001, p.32).

As análises fundadas sobre a representação das coisas estão saturadas, na sua opinião, devendo dar lugar à "apresentação" que se detém sobre "o que se pode ver", não sobre a projeção da visão. Essa é a estratégia que adota Sócrates no *Timeu*, conforme se deduz da análise que Derrida faz da obra. No momento em que Sócrates "finge pertencer ao gênero daqueles que fingem pertencer ao gênero daqueles que têm lugar, um lugar e uma economia próprios", ele denuncia o gênero dos que fingem, os poetas, os imitadores e os sofistas, esclarecendo que eles não têm lugar, são errantes. Deste modo ele assinala um não-lugar de onde fala, adequado ao exercício da *khôra*, contrário aos lugares determinados dos filósofos e dos políticos a quem ele se dirige: "somente vós tendes lugar e podeis dizer ao mesmo tempo o lugar e o não-lugar em verdade, por isso, vou devolver a vós a palavra. Na verdade, dá-la ou deixá-la para vós. Devolver, deixar, dar a palavra ao outro é dizer: vós tendes lugar, tomai lugar, vinde" (DERRIDA, 1995, p.40). Este lugar é propício à representação e à ação, é também o lugar da razão, do discurso, do trabalho, de tudo o que é útil.

Podemos dizer que a representação possui essa carga semântica e que uma grande parte da obra ficcional de Ayala tem a representação como parâmetro de elaboração artística, dentro do espírito da modernidade, porque pretende que a palavra tenha lugar por meio da ação sobre o mundo. Um exemplo disso é a elaboração artística que faz sobre a diversidade social dos discursos, muito semelhante aos postulados que Bakhtin estabelece para a "poética" do romance a partir dos estudos de Dostoievski. David Viñas Piquer lembra que o escritor russo se considerava realista em um sentido superior, sobre cuja afirmativa considera o realismo de Ayala, relacionado à "apresentação da vida humana a partir de certos ângulos em busca de um sentido último" (VIÑAS PIQUER, 2003, p.281). Inquirido pessoalmente sobre o realismo da sua obra para esta pesquisa, Ayala o nega com veemência: "*eso del realismo es una fase de la historia de la cultura, concretamente de la literatura pero que tiene unos postulados y unos principios. Yo no he estado dentro de esa escuela nunca*". Porém, concordamos com Viñas Piquer se consideramos o caráter moderno

do realismo, que ultrapassa os princípios da escola realista, o costumbrismo e o naturalismo, para abarcar as relações sociais e a psicologia dos personagens, assim como os condicionamentos dos seus discursos. Esses últimos aspectos são realizações do realismo que se encontram no conceito de polifonia do romance, relacionada à representação das linguagens sociais e da diversidade de idéias. A obra em que Ayala mais desenvolve esta técnica é *Muertes de perro*, como muitos críticos já apontaram, efetuando uma combinação de variadas perspectivas sobre os acontecimentos históricos, relacionadas às diferentes origens sociais dos personagens, que se revelam através da sua conduta e das suas palavras.

*[...] a partir de ahí, apenas encontramos ya en su prosa las digresiones, la minucia y hasta las cominerías en que solía incurrir el escritor secretario, y de las cuales he reproducido aquí algunas muestras. No; ahora – sin que, por supuesto, abandone definitivamente su estilo, pues se dijo, y lo dijo nada menos que un naturalista, que el estilo es el hombre – va derecho al grano, constriñéndose a lo que importa en lugar de complacerse en andar por las ramas como parecía ser antes su gran deleite. O tal vez no hay un cambio de actitud, sino que los hechos mismos, creciendo en gravedad, eliminaban por sí solos la ocasión de vagas recreaciones literarias. De cualquier manera, una cosa es cierta: que su pluma corre como si el joven Tadeo llevara una jauría a los talones. Por último, hemos de verlo, la jauría le dio alcance (AYALA, 1998, p.190).*

Reconhecemos neste exemplo que o relato oferece distintos lugares de fala, pelos menos dois no trecho citado, o do narrador, Luis Pinedo, e o de Tadeo Requena, secretário do ditador Antón Bocanegra. Existe uma separação bastante evidente entre eles, um culto, outro ignorante, um vivo, outro morto, mas revela-se também a interferência do protagonista e suposto autor sobre o discurso, seu poder de seleção e análise. Este lugar é constituidor da escritura do relato, de acordo com a menção de Marc Augé, diferente do relato de Tadeo, que organiza lugares ao narrar sua experiência direta dos acontecimentos (AUGÉ, 1994, p.78). Porém ambos são "relatos de espaço" próprios da modernidade. São representações que buscam preservar o elemento humano frente à morte, seja ele histórico ou subjetivo, oferecem o "espetáculo" da vida que diferencia o homem do animal, segundo Bataille (BATAILLE,

2003, p.43). A ficção apresenta uma consciência da morte na tentativa de fugir dela, por isso é alheia à realidade e simpatizante do jogo. Dentro do pensamento de Ayala, a criação literária faz a transformação da realidade em imagem por intermédio de uma forma de alquimia ou magia, mas ambas se mantêm, todavia, no campo da representação, do pensamento (AYALA, 1970, p.401). Bataille, ao contrário, é da opinião de que "o jogo é o indefinível, o que o pensamento não pode conceber" (BATAILLE, 2003, p.74). O jogo proposto somente apresenta, não é capaz de acrescentar nenhum conhecimento.

O jogo instiga a leitura do que é prévio ao discurso, como propõe Benjamin, para recuperar as forças da magia e do mito, posto que elas decaíram com a ascensão da linguagem que absorveu o comportamento mimético (BENJAMIN apud ANTELO, 2003, p.2). Na sociedade moderna, o lugar da mimese está ocupado pela literatura, aponta Antelo sobre seus estudos de Caillois, mas a literatura está morta e o mimetismo poder ser o meio de recuperar o conflito primordial que representa a identidade da sociedade que declina (ANTELO, 2003, p.11). A princípio, a figura da máscara possibilitou a superação do mimetismo animal introduzindo as determinações do poder, foi o que permitiu articular três aspectos dispersos, o mimetismo, a metáfora e a magia. Contra esse poder, o movimento do exilado, relacionado aos intelectuais que o crítico menciona, foi em direção à busca da palavra mimética das determinações nominalistas, a palavra e seus mortos. Levando Maffesoli em consideração, associamos a isso a idéia de que a ausência representada pelos mortos alimenta os imaginários coletivos, manifestados nos contos, mitos, lendas e mesmo nos romances (MAFFESOLI, 2001, p.189). Para Antelo, porém, esse fator não importa e sim a compreensão de que na palavra, como vestígio da faculdade mimética, encontram-se o arcaico e o primordial que podem ser recuperados por estímulos externos, como a leitura por exemplo.

Por outro lado, Adorno e Horkheimer entendem que a obra de arte, onde obviamente se encontram o manejo artístico da língua e o mimetismo, é capaz de estabelecer um domínio próprio separado do contexto da vida profana, o que a aproxima da magia (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.32). No entanto, contrariamente

a esta, a arte renuncia a agir, em consequência, renuncia ao poder, de modo que coloca a imagem em oposição à realidade, retendo seus elementos para superá-los. Através da duplicação, dizem os autores, a coisa se manifestava como algo de espiritual, o que constituía sua aura e remetia a uma expressão da totalidade. Por isso, muitas vezes a filosofia priorizou a arte frente ao conhecimento conceitual e ela adquiriu um valor de uso relacionado ao culto. A emancipação desse uso ritual, que Benjamin identificou como a perda da aura da obra de arte, aumentou as ocasiões para que ela fosse exposta, principalmente com a reprodução, associando-a à transitoriedade (BENJAMIN, 1985, p.173). A exposição, própria da imagem fotográfica, encontrou a resistência do valor de culto por meio do rosto humano, complementa Benjamin, vinculado à idéia de unidade e durabilidade. De onde Deleuze e Guattari desenvolvem o conceito de "rostidade", ou "muro branco" onde se projetam as imagens pré-concebidas, o que também se efetua por meio da máscara, do mapa e do plano estriado, do discurso, afinal.

O jogo efetua a decomposição do rosto e a libertação do absoluto, possibilita a disseminação de "buracos-negros" na paisagem por onde escapam linhas de fuga. Relacionado a isso, o uso que se faz das imagens é que as define como instrumento de representação, rostidade, ou de apresentação, jogo. As imagens de *El jardín de las delicias* se constroem sobre a noção de transitoriedade, elas dialogam deliberadamente com a perspectiva de transitoriedade da vida humana, reproduzindo-a metaforicamente ou opondo-se a ela em função de algum resquício de culto. Os usos mais afastados do valor de culto remetem ao campo do *kitsch* que recontextualiza a arte no âmbito trivial da vida cotidiana, enfatizando seu aspecto de imitação e seu esvaziamento do sentido, como aconteceu com "*Au couchon de lait*" e "*The last supper*", já comentados. Associada à contingência, a imagem contribuiu para fortalecer a efemeridade do sentido, destituindo a anterioridade da realidade ao se fundamentar na variação do uso que se faz dela.

A imagem pertence ao reino do instante, a percepção e a projeção, a perspectiva e a transitoriedade. Nele não há cabida para a espera, observa Bataille,

em compensação, nele cabem a desordem sexual, a violência e a festividade (BATAILLE, 1996, p.77). Nele, a "soberania celebra suas bodas com a morte", como vemos em "Diálogo de los muertos". O riso, as lágrimas, o jogo, a cólera, a embriaguez, o êxtase, a dança, a música, o horror, o encanto da infância, o divino e o diabólico, o erotismo, a beleza, a crueldade, o nojo participam também deste universo e são encontrados sob inúmeras formas em *El jardín de las delicias*, especialmente em *"Un ballo in maschera"*.

– *Aquí, uno se cae, y ya no hay quien lo levante del suelo. Dicen: "Está borracho", y pasan de largo. "Un borracho", y lo dejan a uno tirado debajo de la mesa. Pero, ¿qué más me da a mí eso? Ni eso, ni nada. Yo me río del mundo, sus pompas y vanidades. Todo me trae sin cuidado. Si el piso es de madera, también mi espalda y mis piernas, y mi cabeza, son de madera. De madera es la pata de la mesa, tan barnizada, reluciente, abajo fina, más arriba, contorneada, en lo alto, cuadradita bajo el pliegue del mantel; y a su lado, de madera parecen esas dos piernas de mujer, extendidas, cansadas, saliendo de unos muslos que asoman por debajo de la falda. ¿De mujer, o de vieja? De una vieja asquerosa; de una viejona, seguramente* (AYALA, 1999, p.66).

A festa é essencialmente aventureira, aponta Michel Maffesoli, ela é um meio apropriado para restaurar a instabilidade, a agitação e a mobilidade, contrárias ao projeto, à planificação em longo prazo, ao plano de carreira, ao ativismo triunfante, à aquisição de conhecimento (MAFFESOLI, 2001, p.131). Elas equivalem ao presenteísmo que predomina nas relações sociais do momento nômade, em que a existência se encontra presente em cada partícula da vida, mesmo as mais insignificantes, para destacar a impermanência de tudo.

A errância, desse ponto de vista, seria a expressão de uma outra relação com o outro e com o mundo, menos ofensiva, mais carinhosa, um tanto lúdica, e seguramente trágica, repousando sobre a intuição da impermanência das coisas, dos seres e de seus relacionamentos. Sentimento trágico da vida que, desde então, se aplicará a gozar, no presente, o que é dado ver, e o que é dado viver no cotidiano, e que achará seu sentido numa sucessão de instantes, preciosos por sua própria fugacidade (MAFFESOLI, 2001, p.28-29).

O sentido de transitoriedade é fundamental para o universo de pensamento de Ayala, neste aspecto sua experiência pode ser considerada nômade, constituindo

seu mundo ficcional sobre o fio cortante do instante que marca o ritmo da vida cotidiana. Ele considera que até mesmo as pretensões de eternidade da obra de arte são fúteis, sendo válida somente pela experiência do autêntico que desperta, uma herança orteguiana do seu pensamento, enquanto conduz o apreciador de arte a refazer a experiência da criação que, no entanto, acaba sendo sempre única (AYALA, 1970, p.418-419). Este conceito de autenticidade denuncia suas referências modernas, sustentáculo do seu pensamento e do universo teórico onde circula, opostas ao espírito errante relacionado ao sentimento pós-moderno. Porém, acreditamos que na elaboração ficcional Ayala apresenta diversos elementos que fazem parte de uma experiência nômade, como os que viemos apontando até agora. Talvez porque a ficção permita romper com a forma consagrada do discurso racional, mesmo mantendo certas amarras na busca de sentido, e abra a possibilidade do artista alcançar à subjetividade soberana, como desejou Bataille, ainda que sem sabê-lo.

#### 3.2.4.5 Apontamentos sobre um *eu* deslocado

A sociedade profana adquiriu maior importância com o declínio do mundo sagrado, a arte assumiu uma forma profana apesar de que, na opinião de Bataille, continuou proporcionando emoções primeiramente descobertas no campo do sagrado. Sagrado e profano se separam por uma descontinuidade formal, para o filósofo, mas ao opor-se essa descontinuidade falha. A arte sagrada havia sido a expressão da subjetividade do outro soberano para o artista, considera Bataille. Em contrapartida, a arte profana manteve essa relação renunciando à expressão da soberania dominante, mesmo que tivesse possibilidade de configurá-la, limitando-se à expressão da subjetividade de outros. O elemento característico do tipo de arte profana é a diversidade, ainda quando ela responde à expressão da subjetividade parcial. Foi essa forma artística que elaborou a expressão de subjetividades que não se sabiam soberanas, apesar de preservar este estado ao serem suprimidos os elementos objetivos do cotidiano, "esta espécie de soberania de qualquer um, conseguida mediante a supressão dos elementos servis, não tem como contrapartida a consciência clara de

uma situação soberana no mundo" (BATAILLE, 1996, p.119). Por meio da arte profana, o artista alcançou a expressão da sua subjetividade fugidia emprestando-a aos outros, incapaz de reconhecer o que é realmente.

A obra de arte, tradicionalmente, obrigou a dar uma forma real à subjetividade, mesmo sendo uma negação da ordem real e servil. A liberação do domínio do sacro teve como consequência o reconhecimento da subjetividade soberana como "nada", para Bataille, a arte adquiriu um caráter de extravagância e de indigência que recusa assumir qualquer empresa (BATAILLE, 1996, p.125). Em Ayala, a profanidade da sua literatura se encontra no desdobramento das subjetividades alheias e o *eu* soberano se imiscui por entre formas de soberania indigente, preservando, porém, sua capacidade de compromisso por meio da responsabilidade sobre a sua linguagem. Isso pode ser verificado nos traços de organização e consciência que encerram *El jardín de las delicias* na forma de um epílogo, que sabemos tratar-se de uma ficcionalização do autor em função das muitas ocasiões em que ele recorreu a este artifício e até refletiu sobre ele como uma característica da literatura moderna.

*Ya el libro está compuesto. He reunido piezas diversas, de ayer mismo y de hace quién sabe cuantos años; las he combinado como los trozos de un espejo roto, y ahora debo contemplarlas en conjunto. / Sí; cuando me asomo a ellas, pese a su diversidad me echan en cara una imagen única, donde no puedo dejar de reconocerme: es la mía. ¿Para qué has escrito? – me reprocho –. ¿Para qué tenías que escribir? ¿Acaso no bastaba?... El sarcasmo, la pena negra, la loca esperanza, el amor, esa felicidad cuyo grito de júbilo decae y se extingue en el sollozo de conocerse efímera, el sarcasmo otra vez, el amor siempre, con sus insoportables y deliciosas torturas de que son instrumento el reloj, el teléfono, el calendario, los oscuros silencios y la imaginación insaciable, todo eso, ¿no bastaba con haberlos sufrido? ¿Era sensato preservarlo en un arca de palabras? ¿No es perverso intento el de querer oponerse a la fugacidad de la vida? Ahora, repasando las páginas del libro, vuelve todo ello a encenderse, a vibrar dentro de mí. Se encenderá y vibrará también de alguna manera cada vez que alguien lo lea (AYALA, 1999, p.237).*

Imagem e vida são elementos que se conectam pelo sentido de efemeridade, são recorrentes na prosa de Francisco Ayala. Apesar da sua relatividade, concretizada pelos fragmentos da imagem e pelas vicissitudes da vida, eles remetem a uma



individualidade, para o autor. Como afirmou Ayala em "Reflexiones sobre la estructura narrativa", as respostas às criações artísticas são divergentes, mas correspondem a um estímulo único, um sujeito de consciência capaz de expressar *"com acento próprio sua radical visão de mundo"* (AYALA, 1970, p.418). Contudo, na sua compreensão, cada obra constitui uma unidade singular, assim como é peculiar cada *eu* que fala, cada autor ficcionalizado. Por meio dessa estratégia, o autor real, o sujeito de consciência e do discurso, aquele que sustenta sua responsabilidade e seu compromisso social, dá abertura para a soberania dos seus personagens, entre os quais se encontram os autores ficcionalizados. Essa liberdade é garantida pelo não julgamento das suas atitudes de acordo com os valores do autor, lembra Viñas Piquer. Este se mantém à margem de maneira a deixar espaço para que eles ajam e para que outros personagens opinem sobre sua conduta (VIÑAS PIQUER, 2003, p.279). Os referenciais dos personagens, nessa perspectiva, viabilizam o diálogo que realizam entre si para refletir a diversidade de linguagens e comportamentos, como vemos neste exemplo de *"Gaudeamus"*.

– ¡Ajá! Miren, señoras y caballeros, quien comparece en esta docta academia poco antes de que cante el gallo. ¡Salve, Estudiante-Poeta! Y acompañado, el gran sátiro, de una ninfa nueva, que cualquiera sabe dónde acabará de capturar... / – Entra, te digo. No seas boba. / – Adelante, adelante, jovencita, que aquí todos somos amigos. Aunque parezca mentira, no es ésta una cueva de ogros. ¡Adelante! Confía en nosotros, nena, y no le hagas caso en cambio a ese Estudiante-Poeta. Ya lo irás conociendo y, cuando lo conozcas bien, verás qué especie de sujeto despreciable es. Vamos, jovencita; a ver, levanta esta carucha. / – Déjala en paz, hombre. ¿No estás viendo que es todavía una criatura? / – Precisamente por eso, porque es una menor, casi una impúber, hay que velar por ella, e instruirla, y abrirla los ojos contra las acechanzas del mundo, demonio y carne. Prevenirla, y pronto: antes de que el gallo cante. / – Grandísimo imbécil, tú lo que estás es muy borracho, y apenas hueles a carne fresca te pones imposible. Eres un perfecto degenerado. Y luego, ¿para qué?, es lo que yo digo. A otras podrás engañar tú con tanta alharaca, pero no a mí. ¡A mí, no! Mira acá, hijita, éste es de los que hablan mucho, pero toda la fuerza se le va por la boca. ¡Si lo sabré yo! Bien dicen: "perro que ladra no muerde". [...]

– Aquí da contento de ver cómo la gente se espabila. Observaron, señores y señoras, aquella criaturita candorosa que apenas osaba cuando entró alzar los ojos del suelo, y qué manera de tomar el terreno. Allí, allí: fíjense con cuánta dedicación el Estudiante-Poeta le mete a su baby el biberón en la boquita, que casi casi no la deja ni respirar. Terminará por ahogarla. Y ella, que al principio se resistía... Ella, que retiraba la cabeza diciendo: "No, no; caca, caca..." (AYALA, 1999, p.89, 90 e 93).

Essa dinâmica narrativa que aparece em alguns textos de Ayala apresenta a realidade em sua ambivalência primordial, permitindo a afluência de identidades múltiplas que associa sua elaboração ficcional com a metáfora do nomadismo. Esses deslocamentos de perspectivas possibilitam a captação de diferentes traços fisionômicos de caráter, que responde a uma necessidade de ver e fazer-se visível por meio das palavras. Deste modo, o individualismo moderno cedeu lugar à exploração da pluralidade do "si", tentando sintonizar o outro e o mundo como consequência de ultrapassar os limites do indivíduo ecônomo de si mesmo. Em vista disso, o *eu* empírico e cartesiano aparece como uma ficção, permitindo o acesso ao que Sloterdijk chamou de "vácuo pré-individual", "energia primeira que se pode achar ao fim de um longo processo, ao termo do qual o individual se livra dos rótulos, injunções, posturas intelectuais e corporais impostas pela sociedade" (MAFFESOLI, 2001, p.119-120). A experiência não burguesa da liberdade, nem racional, nem contratual, nem individual, é consequência disso, é a liberdade do Si que sobrevive ao indivíduo, aquém e além da história e da política. Ele é livre do *eu* prometeico, não está submetido a uma meta a ser alcançada, a uma utopia, mas vive um presente renovado a cada instante. No seu campo de existência não há separação, especialidade ou corte, ao contrário, potencializa a religação das pessoas e das coisas, da natureza e da cultura, do corpo e do espírito, numa perspectiva global das novas relações. O outro pode ser o amante, o amigo, o próximo, o conhecimento, o inimigo ou o indiferente, lembra Maffesoli, a divindade, a natureza ou a morte.

Pozuelo Yvancos definiu essas relações como componentes de um "neo-existencialismo de caráter vitalista-sentimental", já mencionamos anteriormente, segundo o qual o *eu* se mostraria como testemunho contingente da sua existência por meio de um "perspetivismo psicológico" articulado na narrativa pós-moderna. Essa disposição contradiz o autoritarismo do narrador-autor para enfatizar a condição plurilingüística do mundo, rompendo o paradigma do sujeito e facilitando o encontro com o outro como fonte criadora, a palavra compartilhada que problematiza a origem do discurso. Esse movimento é oposto à prática subjetiva da modernidade, surgida da agonia do universal em vista da ascensão do nominalismo na linguagem relacionado

à expressão objetiva e particular, até mesmo unitária, o que facilitou o surgimento do sujeito moderno fundamentado no discurso, na competência e no conhecimento. Porém, recuperando o sentido etimológico de existência, sabemos que ela remete a uma saída de si, uma fuga, uma explosão. A partir dessa compreensão, a multiplicidade existencial é uma maneira de introduzir a agitação no que é estável, inquietude naquilo que está cheio de auto-certezas, constituindo uma forma de liberdade. O modo mais eficaz de articular a pluralidade da existência é a ficção, a fantasia, pois abre uma parte dissimulada do indivíduo e do conjunto social, "quer dizer que o 'eu' tem uma infinidade de facetas, assim como a sociedade não é mais que uma sucessão de potencialidades" (MAFFESOLI, 2001, p.113). Nesse sentido, a errância permite abordar o pluralismo e escapar ao fechamento de um tempo individual, ao princípio de identidade e à obrigação de residência.

Isso choca o pensamento moderno, mas responde muito bem às necessidades da expressão ficcional que não se restringem mais a uma perspectiva narrativa, a uma linguagem ou mesmo a uma língua. Para o pensamento moderno, prometeico e apolíneo, a natureza deveria ser suplantada pela cultura. Dentro dessa nova compreensão, natureza e cultura se complementam e o ser humano que está preso à sua existência social a vê com um sentimento trágico, porque sua continuidade é feita de múltiplos desvios, momentos, acontecimentos, rotinas e aventuras intensas. São confluências instantâneas da percepção vital, do *bios*, do eu animal, com a memória acumulada e o conhecimento, abrindo uma fresta por onde se narra, como se vê neste exemplo de um viajante ayaliano.

*¡Lago Michigan! Con purísima, fresca luminosidad, resurge y canta dentro de mí en palabras inglesas que yo entonces no podía aún comprender, intacto desde el fondo del tiempo (¡cuánta agua no ha corrido bajo los puentes desde aquellas fechas!) el lake Michigan de la canción grabada en un disco que compré con mi primer gramófono de manubrio, y que yo escuchaba, incansable, una vez y otra y otra, en el remoto Madrid de mi juventud. Vinieron después los desastres de la guerra, y seguramente nunca más acudió a mi memoria esa pieza de música (¿era un fox-trot?; creo que era un fox-trot) hasta que el imprevisible destino me ha conducido a esta orilla que devora casas y devuelve peces muertos (AYALA, 1999, p.198-199).*

A multiplicidade assumiu diversas formas, analisada de perspectivas diferentes pelos críticos e filósofos, como a polifonia, a intertextualidade ou a *différance*, conforme apontamos no primeiro capítulo, mas ela sempre correspondeu à problemática da indecibilidade, mais aguda em prosa que em poesia, segundo afirmou Matei Calinescu. Esse processo correspondeu à crise da representação e à crise da subjetividade moderna, derivando para uma nova dinâmica da expressão, espalhada no campo da ficção. Assim, a linguagem pode multiplicar suas conexões, restabelecendo platôs de intensidade para a expressão e efetivando novos meios de consolidação, de maneira que os grandes relatos do conhecimento acumulado se desgastaram por fricção e tiveram que se reciclar pela fluidez de novos planos de consistência. Deste modo, o eu fica deslocado e já não houve possibilidade de exílio porque as fronteiras foram desfeitas pela potência da assimilação, da circulação e da passagem.

## CONCLUSÃO

A atividade editorial exercida por Francisco Ayala durante o período em que esteve exilado na América, principalmente aquela concretizada pelas publicações na Argentina e alguns outros países latino-americanos, em *Sur*, em *Realidad*, em *La nación*, pelas editoras Sudamericana, Losada, Aguilar, Edhasa, Fondo de Cultura Económica, entre outras, demonstrou uma transição sintomática do pensamento teórico, relacionado às ciências políticas e sociais, à prática da ficção. Ele já se considerava um narrador quando chegou em seu novo território, mais amplo e movente, essencialmente descentrado. Porém, sua inclusão no ambiente argentino se deu através do seu conhecimento sociológico, dos artigos e livros que publicou. No Brasil e em Porto Rico também exerceu funções no campo da sociologia, ainda que não exclusivamente. Sua entrada nos Estados Unidos, em contrapartida, aconteceu como professor de Literatura Espanhola na Universidade de Princeton, substituindo Vicente Llorens. Na medida em que avançava sua trajetória em terras americanas ele se dedicou cada vez mais a publicar narrativas ficcionais, dois romances e diversos contos em revistas, principalmente *Sur*.

Defendemos neste trabalho de tese que a obra de Ayala publicada entre 1939 e 1971, começando com “El pensamiento vivo de... (Editorial Losada)” e “Diálogo de los muertos. Elegía española”, e concluindo com a publicação de *El jardín de las delicias*, delineia um deslocamento da *persona* racional e centrada para um eu descentrado que se move em direção ao outro frente à abertura de possibilidades que ele oferece. Para sustentar a argumentação, a-traves-samos alguns conceitos relacionados à modernidade, ao sujeito e à linguagem, abordando dados históricos e estéticos. Eles constituíram um horizonte teórico ao qual se somou a pesquisa sobre o pensamento que sustenta a perspectiva crítica de Francisco Ayala, procurando esclarecer a conformação do eu ayaliano, amparado pelo exercício da filosofia e da sociologia e pelas idéias do existencialismo e do humanismo. Esse estudo proporcionou a articulação entre razão, história, identidade, vida, liberdade, comunidade, sociedade,

nação, minorias e massas, para compreender aspectos funcionais no pensamento do autor. Sobre essa base, projetamos a experiência do exílio e da viagem como elementos figurativos da transposição do eu, que se insinua na produção ficcional relacionada à descentralização e ao deslocamento por meio da linguagem.

A crise da modernidade foi um fator constante na atividade intelectual de Ayala, tanto nos estudos sociológicos como na criação narrativa, que o levou a se deparar com processos históricos e estéticos de ruptura. Acreditamos que microfissuras do grande discurso da modernidade se constituíram em sua obra ficcional por meio do desdobramento de subjetividades alheias e, por consequência, de linguagens e imagens, mesmo que na origem da sua existência elas estivessem subordinadas ao sentido de compromisso e responsabilidade do eu, como os que se encontram nos traços de organização e consciência de *El jardín de las delicias*. Sua forma de soberania, diferentemente da maneira como compreende Bataille, estaria na liberdade de apropriar-se da linguagem do outro para submetê-la a novos usos, para profaná-la. É pós-moderno? Não, porque não acreditamos que haja rompimento efetivo com a modernidade, por isso preferimos considerá-lo tardo-moderno, conforme a compreensão de Jameson. Defendemos que ele vivenciou experiências tardo-modernas proporcionadas pela viagem, pelo deslocamento e desarraigo que ela implica. Como vimos, situações como o exílio, um bem comum da humanidade hoje em dia, possibilitaram que representantes da modernidade antecipassem certos aspectos do que Augé denominou “super-modernidade”. O viajante não ocupa o lugar do outro, mas cria espaços descaracterizados decorrentes desses lugares em uma relação fictícia. A transitoriedade é fundamental para o pensamento de Ayala, configurando-se no seu universo ficcional pelo fio de navalha do presente, que permite romper com a forma consagrada do discurso racional e da memória.

Arriscamos afirmar que se dedicou mais à ficção no estágio norte-americano, época em que imperava a sociologia científica, discordante da linhagem humanista e metafísica do exercício reflexivo de Ayala. A possibilidade de que não se sentisse comprometido com o corpo político nos Estados Unidos, onde não havia vínculo

lingüístico nem comunitário e o autor espanhol se sentia mais um estrangeiro (aí sim, um verdadeiro estranho), pode ter colaborado também para a intensificação da produção ficcional, publicada, contudo, em território hispano-americano. Frente a essa realidade massiva de uma sociedade sustentada pela imagem já não houve espaço para a mentalidade modernista da minoria reitora e detentora da autenticidade. A cultura letrada não teve como fugir à emergência das imagens, por isso Ayala preferiu incorporá-las à ficção, experimentando práticas pós-modernas pela potencialização da leitura e pelo caráter irrepresentável da subjetividade descentrada. Entretanto, o exercício do pensamento teórico, na reflexão sociológica e na crítica literária, manteve seus parâmetros modernistas baseados na razão, na história, na individualidade, na linguagem, no nominalismo, na memória, na mimese e na expressão como o objetivo de alcançar o conhecimento e construir o sentido. A ficção, ao contrário, apontou para a discrepância contida na consciência do fracasso na busca da identidade humana, relacionada à ambigüidade do saber, resolvendo-se como pluralismo de linguagens. A experiência do autor, que ampara toda criação artística para Ayala, é levada ao extremo de torná-lo também personagem fictício, diluindo sua autoridade na imponderabilidade da linguagem ficcional. Assim, o pensamento torna-se imagem, a *persona* que sustenta o pensamento torna-se simulacro.

Diante das afirmativas que a pesquisa suscitou, podemos considerar figurativamente que a trajetória do pensamento à ficção na obra de Francisco Ayala, elaborada ao longo do exílio e divulgada na comunidade hispânica, apresenta as cinco caras que Calinescu reconheceu no processo da modernidade. Sua atividade vanguardista é mais do que conhecida, os valores do modernismo, conforme viemos apontando, são evidentes na afirmação da autonomia da linguagem e da contingência histórica. Além disso, podemos identificar traços da “decadência” relacionados ao universo existencialista, aspectos do *kitsch* vinculados à crítica da indústria cultural e experimentações pós-modernas relativas às imagens e às viagens, que se resolvem na apropriação do museu e dos valores instituídos e na fragmentação narrativa. Cinco caras, cinco máscaras, eis o jogo do pensamento que propõe Ayala por meio da

criação artística, a potencialização da expressão do eu, as infinitas e fantasmagóricas possibilidades de ser outro ligadas a multiplicidades deslocadas. Deste modo efetua-se a decomposição do rosto e do culto da humanidade para dar lugar a formas diluídas de subjetividade. Não há centralidade possível na viagem nômade, ela permite a circulação e a passagem, desfazendo os limites. Em contrapartida, o exílio ainda preserva o centro, a identidade, permitindo a exclusão da *polis*. Algo inconcebível se consideramos que já não há limite para a *polis*.



## REFERÊNCIAS

### A) BIBLIOGRAFIA DO AUTOR

#### 1. Publicações em revistas

AYALA, Francisco. Hora muerta. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 5:47, mai. 1927a.

\_\_\_\_\_. Santa Teresa, doctora y fundadora. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 5:50, ago. 1927b.

\_\_\_\_\_. España: siglo XVI. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 6:55, jan. 1928a.

\_\_\_\_\_. ANDRÉ MAUROIS: Voyage au pays des Articoles. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 6:59, mai. 1928b.

\_\_\_\_\_. Medusa artificial. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 6:65, nov. 1928c.

\_\_\_\_\_. GUY DE POURTALÈS: Louis II de Bavière ou Hamlet-Roi. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 7:67, jan. 1929a.

\_\_\_\_\_. Orígenes del régimen constitucional en España. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 7:70, abr. 1929b.

\_\_\_\_\_. John dos Passos – *Manhattan Transfer*. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 7:73, jul. 1929c.

\_\_\_\_\_. El pensamiento vivo de... (Editorial Losada). **Sur**, Buenos Aires, n.62, 1939a.

\_\_\_\_\_. Diálogo de los muertos. Elegía española. **Sur**, Buenos Aires, n.63, 1939b.

\_\_\_\_\_. EDUARDO MALLEA: Meditación en la costa (Imprenta Mercatali). **Sur**, Buenos Aires, n.65, fev. 1940a.

\_\_\_\_\_. El curso de Roger Caillois. **Sur**, n° 73, Buenos Aires, out/1940b.

\_\_\_\_\_. Sobre la opinión pública. **Sur**, Buenos Aires, n.4, nov. 1940c.

\_\_\_\_\_. GEORGE SANTAYANA: El último puritano (Editorial Sudamericana). **Sur**, Buenos Aires, n.76, jan. 1941a.

\_\_\_\_\_. Aventura del pensamiento político, tres monumentos literarios. **Sur**, Buenos Aires, n.80, maio 1941b.

\_\_\_\_\_. El loco de fe y el pecador. **Sur**, Buenos Aires, n.91, abr. 1942.

\_\_\_\_\_. La campana de Huesca. **Sur**, Buenos Aires, n.106, ago. 1943a.

\_\_\_\_\_. SERGE VORONOFF: Del cretino al genio (Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1943). **Sur**, Buenos Aires, n.109, nov. 1943b.

\_\_\_\_\_. Ubicación en la sociología de Gilberto Freyre. **Sur**, Buenos Aires, n.110, dez. 1943c.

\_\_\_\_\_. CARMEN R. L. DE GÁNDARA: Kafka o El pájaro y la jaula ('El Ateneo', Buenos Aires, 1944). **Sur**, Buenos Aires, n.116, jun. 1944a.

\_\_\_\_\_. CRANE BRINTON: Anatomía de la Revolución (Fondo de Cultura Económica, México, 1943). **Sur**, Buenos Aires, n.117, jul. 1944b.

\_\_\_\_\_. Nueva indagación de las condiciones del arte cinematográfico. **Sur**, Buenos Aires, n.119, set. 1944c.

\_\_\_\_\_. Frazer y la antropología sociológica. **Sur**, Buenos Aires, n.121, nov. 1944d.

\_\_\_\_\_. Nosotros en la posguerra. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.1, 1945a.

\_\_\_\_\_. Veblen y la clase ociosa. **Sur**, Buenos Aires, n.130, ago. 1945b.

\_\_\_\_\_. FRANCESCO DE SANCTIS: Las grandes figuras poéticas de la Divina Comedia (Emecé, Buenos Aires, 1945); WILHELM DILTHEY: Poética (Losada, Buenos Aires, 1945) & ROBERT A. BRADYS: La riqueza tras el poder (Fondo de Cultura Económica, México, 1945). **Sur**, Buenos Aires, n.139, maio 1946.

\_\_\_\_\_. EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA: Sarmiento (Editorial Argos, Buenos Aires, 1946). **Sur**, Buenos Aires, n.150, abr. 1947a.

\_\_\_\_\_. Testimonio de la nada. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.1, jan./fev. 1947b.

\_\_\_\_\_. Un destino controvertido. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.2, mar./abr. 1947c.

\_\_\_\_\_. La invención del Quijote. **Realidad/Revista de ideas**, Buenos Aires, n.5, set./out. 1947d.

\_\_\_\_\_. El hombre al día. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.10, jul./ago. 1948a.

\_\_\_\_\_. El mensaje. **Sur**, Buenos Aires, n.170, dez. 1948b.

\_\_\_\_\_. HARRY ELMER BARNES, ed: An introduction to the History of Sociology, The University of Chicago Press, Chicago, 1948. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.11, set./out. 1948c.

\_\_\_\_\_. GEORGE ORWELL: Ensayos críticos (SUR, Buenos Aires, 1948). **Sur**, Buenos Aires, n.172, fev. 1949a.

\_\_\_\_\_. Plenitud del hombre de letras. **Sur**, Buenos Aires, n.180, out. 1949b.

\_\_\_\_\_. Mascarada española. **Sur**, Buenos Aires, n.189, jul. 1950.

\_\_\_\_\_. Historia de macacos. **Sur**, Buenos Aires, n.215, 216, set./out. 1952.

\_\_\_\_\_. El nacionalismo sano, y el otro. **Sur**, Buenos Aires, n.242, set./out. 1956.

\_\_\_\_\_. Experiencia viva y creación literaria. Le malentendu. **Sur**, Buenos Aires, n.257, mar./abr. 1959a.

\_\_\_\_\_. Baile de máscaras. **Sur**, Buenos Aires, n.273, nov./dez. 1961.

- \_\_\_\_\_. El pez. **Sur**, Buenos Aires, n.281, mar./abr. 1963b.
- \_\_\_\_\_. El 'problema de España' a la fecha. **Sur**, Buenos Aires, n.288, maio/jun. 1964.
- \_\_\_\_\_. La noche de San Silvestre. **Sur**, Buenos Aires, n.298, 299, jan./abr. 1966.
- \_\_\_\_\_. Fragancia de jazmines. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.207, mar. 1967.
- \_\_\_\_\_. Presentación de Borges. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.220, abr. 1968a.
- \_\_\_\_\_. El fondo sociológico en mis novelas. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.228, dez. 1968b.
- \_\_\_\_\_. Los narradores en las novelas de 'Torquemada'. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.250, 252, out. 1970.
- \_\_\_\_\_. Ballo in maschera o el tango de ayer. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.329, 330, nov./dez. 1977a.
- \_\_\_\_\_. El mundo a la espalda. **Cuadernos hispanoamericanos**, Madrid, n.329, 330, nov./dez. 1977b.
- \_\_\_\_\_. Extensión del idioma. **Cuadernos hispanoamericanos**, Madrid, n.361, 362, jul./ago. 1980.
- \_\_\_\_\_. Pérez de Ayala ante Galdós. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.367, 368, jan./fev. 1981.
- \_\_\_\_\_. El camino de nuestra vida. **Cuadernos hispanoamericanos**, Madrid, n.382, abr. 1982.

## 2. Livros teóricos

AYALA, Francisco. **Tecnología y libertad**. Madrid: Taurus, 1959b.

\_\_\_\_\_. El arte de novelar y el oficio de novelista. In: \_\_\_\_\_. **Experiencia e invención**. Madrid: Taurus, 1960.

\_\_\_\_\_. La filosofía política y la situación cultural presente. In: \_\_\_\_\_. **El problema del liberalismo**. Río Piedras: La Torre/Editorial Universitaria de Puerto Rico, 1963c.

\_\_\_\_\_. El escritor en la sociedad de masas (1956); Breve teoría de la traducción (1943) & Reflexiones sobre la estructura narrativa. In: \_\_\_\_\_. **Los ensayos. Teoría y crítica literaria**. Madrid: Aguilar, 1971.

\_\_\_\_\_. **Tratado de sociología**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

\_\_\_\_\_. La cuestionable literatura del exilio. In: \_\_\_\_\_. **El escritor en su siglo**. Madrid: Alianza, 1990.

\_\_\_\_\_. Palabras, palabras, palabras. In: \_\_\_\_\_. **La invención del Quijote**. Madrid: Suma de Letras, 2005.

### 3. Obras narrativas

\_\_\_\_\_. **El as de bastos**. Buenos Aires: Sur, 1963a.

\_\_\_\_\_. **El fondo del vaso**. Madrid: Cátedra, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Historia de macacos**. Madrid: Castalia, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Muertes de perro**. Madrid: Alianza, 1998.

\_\_\_\_\_. **El jardín de las delicias**. Madrid: Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_. **La cabeza del cordero**. Madrid: Bibliotex (Biblioteca El Mundo), 2001a.

\_\_\_\_\_. **Recuerdos y olvidos**. Madrid: Alianza, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Cazador em EN el Alba**. Madrid: Alianza, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Los usurpadores**. 4.ed. Madrid: Cátedra, 2002b.

### B) BIBLIOGRAFIA SOBRE O AUTOR

AMORÓS, Andrés. Conversación con Francisco Ayala. In: AYALA, F. **Confrontaciones**. Barcelona: Seix Barral, 1972.

\_\_\_\_\_. **Bibliografía de Francisco Ayala**. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. Pequeña antología de Francisco Ayala. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.329, 330, nov./dez. 1977.

BORGES, Jorge Luis. FRANCISCO AYALA: *El hechizado* (Cuadernos de la Quimera, Emecé, Buenos Aires, 1944), **Sur**, Buenos Aires, n.122, dez. 1944.

CARPEAUX, Otto Maria. Um grande de Espanha. **A manhã**, Rio de Janeiro, 09 jun. 1946. (Suplemento Letras e Artes)

\_\_\_\_\_. Arte e ciência de Ayala. **A manhã**, Rio de Janeiro, 15 maio 1949. (Suplemento Letras e Artes)

DOTTI, Jorge Eugenio. Francisco Ayala: el traductor arrepentido. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Carl Schmitt en Argentina**. Rosário: Homo Sapiens, 2001.

DE VUELTA en casa. **El país**, domingo 30 de enero de 2005. (artigo sem assinatura)

ELLIS, Keith. El enfoque literario de la Guerra Civil española: Malraux y Ayala. In: AYALA, Francisco. **La cabeza del cordero**. Buenos Aires: Fabril, 1962.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, Álvaro. Relatos. FRANCISCO AYALA: *Los usurpadores* (Sudamericana, Buenos Aires, 1949). **Sur**, Buenos Aires, n.176, jun. 1949.

\_\_\_\_\_. Libros. Literatura. FRANCISCO AYALA: *La cabeza del cordero* (Losada, Buenos Aires, 1949), **Sur**, Buenos Aires, n.186, abr. 1950.

HOMENAJE a Francisco Ayala. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.329, 330, nov./dez. 1977.

IRIZARRY, Estelle. Autor y lector ficcionalizados en obras de Francisco Ayala. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.329, 330, nov./dez. 1977.

JASINSKI, Isabel. La plástica de la visión y la palabra literaria en *El jardín de las delicias*. In: VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel; TRIGUEROS, Antonio Sánchez (Eds.). **El tiempo y yo. Encuentro con Francisco Ayala y su obra**. Sevilla: Alfar, 2004.

LANCELOTTI, Mario A. FRANCISCO AYALA: El as de bastos (Sur, Buenos Aires, 1963). **Sur**, Buenos Aires, n.285, nov./dez. 1963.

LUZURIAGA, Jorge. Notas de libros. FRANCISCO AYALA. *La cabeza del cordero*. (Editorial Losada. Buenos Aires, 1949). **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.15, maio/jun. 1949.

MERMALL, Thomas. **Las alegorías del poder en Francisco Ayala**. Madrid: Fundamentos, 1983.

MONTSERRAT, Santiago. FRANCISCO AYALA: *Histrionismo y representación* (Sudamericana, Buenos Aires, 1944). **Sur**, Buenos Aires, n.118, ago. 1944.

PAITA, Jorge A. FRANCISCO AYALA: Muertes de perro (Sudamericana, Buenos Aires, 1958), **Sur**, Buenos Aires, n.257, mar./abr. 1959.

\_\_\_\_\_. Disentimientos con una concepción de la realidad contemporánea. **Sur**, Buenos Aires, n.264, maio/jun. 1960.

PEZZONI, Enrique. Francisco Ayala: la novela de la responsabilidad. **Sur**, Buenos Aires, n.284, set./out. 1963.

REULET, Aníbal Sánchez. Ensayos. FRANCISCO AYALA. El problema del liberalismo (Fondo de Cultura Económica, 1942), **Sur**, Buenos Aires, n.101, fev. 1943.

RODRÍGUEZ, Emma. 'Uno sólo se debe detener cuando llegue la muerte', dice Ayala. **El mundo**, jueves 17 de marzo de 2005.

SOTO, Luis Emilio. FRANCISCO AYALA: Razón del mundo (Losada, Buenos Aires, 1944). **Sur**, Buenos Aires, n.120, out. 1944.

SCHULTZ DE MANTOVANI, Fryda. Notas de libros. FRANCISCO AYALA, *Los usurpadores*, Sudamericana, Buenos Aires, 1949. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.15, maio/jun. 1949.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel. Glorioso triunfo del príncipe Arjuna: síntesis de la cosmovisión ayaliana. In: \_\_\_\_\_ (Ed.) . **Francisco Ayala: el escritor en su siglo**. Sevilla: Alfar, 1998.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel; TRIGUEROS, Antonio Sánchez (Eds.). **El tiempo y yo: encuentro con Francisco Ayala y su obra**. Sevilla: Alfar, 2004.

VIÑAS PIQUER, David. **Hermenéutica de la novela en la teoría literaria de Francisco Ayala**. Sevilla: Alfar, 2003.

### C) BIBLIOGRAFIA GERAL

ABELLÁN, José Luis. La revista *España peregrina* como paradigma del exilio español de 1939. **Archipiélago**, n.26, 27, invierno 1996.

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. Trad. Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1986.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMEIR, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. Política del exilio. Trad. Dante Bernardi. **Archipiélago**, n.26, 27, invierno 1996.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **Profanaciones**. Trad. Flávia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

ANTELO, Raul. Mimetismo y migración. In: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro; GARRAMUÑO, Florência; SOSNOWSKI, Saul (Ed.). **Sujetos en tránsito**: (in)migración, exilio y diáspora en la cultura latinoamericana. Buenos Aires: Alianza, 2003.

\_\_\_\_\_. **Agamben e o testemunho centrífugo**: ato sem essência, potência sem ação. Colóquio sobre Testemunho, Universidade de São Paulo, out. 2005a. (mimeo)

\_\_\_\_\_. **La realidad y la torre**. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO ESPANHOLA DE ESTUDIOS LITERARIOS HISPANOAMERICANOS. Almagro, 2005b. (mimeo)

\_\_\_\_\_. Los confines como reconfiguración de las fronteras. **Confines**, Buenos Aires, dez. 2005c.

\_\_\_\_\_. **La traducción infinita**. In: CONFERÊNCIA NO INSTITUTO NACIONAL DE PROFESORADO EN LENGUAS VIVAS. Buenos Aires, 2006. (mimeo)

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Papirus, 1994.

AZÚA, Félix de. Siempre en Babel. **Archipiélago**, n.26, 27, invierno 1996.

BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Trad. Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BATAILLE, G. **La literatura como lujo**. Trad. Ana Torrent. Madrid: Cátedra, 1993.

\_\_\_\_\_. **Lo que entiendo por soberanía**. Trad. Pilar S. Orozco y Antonio Campanillo. Barcelona: Paidós, 1996.

\_\_\_\_\_. **Las lágrimas de Eros**. Trad. Alberto Drazul et al. Buenos Aires: Lunaria, 2003.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia & a obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. v.1. (Obras escolhidas)

\_\_\_\_\_. Teses sobre filosofia da história. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia**. Trad. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1991.

BLANCHOT, Maurice. Who? In: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean Luc. **Who comes after the subject?** New York & London: Routledge, 1991.

BLANCO, Alejandro. La sociología: una profesión en disputa. In: NEIBURG, Federico; PLOTKIN, Mariano (Comp.). **Intelectuales y expertos**: la constitución del conocimiento social en la Argentina. Buenos Aires: Paidós, 2004.

CACCIARI, Massimo. La paradoja del extranjero. **Archipiélago**, n.26, 27, invierno 1996.

CAILLOIS, Roger. HENRI LEFEBVRE: Nietzsche, suivi de Textes Choisis (E. S. I.). **Sur**, Buenos Aires, n.62, 1939.

\_\_\_\_\_. La máscara. **Sur**, Buenos Aires, n.250, jan./fev. 1958.

CALENDARIO. **Sur**, Buenos Aires, n.172, fev. 1949. (coluna sem autoria)

CALINESCU, Matei. **Cinco caras de la modernidad**: modernismo, vanguardia, decadência, kitsch, postmodernismo. Trad. Francisco Rodríguez Martín. 2.ed. Madrid: Tecnos/ Alianza, 2003.

CARMONA NENCLARES, F. Hispanismo e hispanidad. **Cuadernos Americanos**, México, n.3, maio/jun. 1942.

CARPEAUX, Otto Maria. La torre. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.2, mar./abr. 1947.

CASANOVA, Pascale. **La república mundial de las letras**. Trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama, 2001.

CASTRO, Américo. **España en su historia**: Cristianos, moros y judíos. Barcelona: Crítica, 2001.

CHACEL, Rosa. Lo nacional en el arte. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.13, jan./fev. 1949.

COMENTARIO a "Los irresponsables", de Archibald Macleish. **Sur**, Buenos Aires, n.83, 1941. Debates sobre problemas sociológicos. (debate)

CONVERSACIÓN: Memoria viva del 27. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n.514, 515, abr./maio 1993. (entrevista coletiva)

CORTÁZAR, Julio. Irracionalismo y eficacia. **Realidad/Revista de Ideas**, n.17, set./dez. 1949.

CROCE, Benedetto. El problema moral de nuestro tiempo. **Sur**, Buenos Aires, n.130, ago. 1945.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a. v.1.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995b. v.2.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v.3.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. v.5.

DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. 'Hay que comer' o el cálculo del sujeto. **Pensamiento de los confines**. Trad. Virginia Gallo e Noelia Billi. Buenos Aires, n.17, dez. 2005. (entrevista concedida a Jean Luc Nancy)

DOTTI, Jorge; PINTO, Julio (Comp.). **Carl Schmitt: su época y su pensamiento**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002.

EN TORNO a 'Defensa de la República'. **Sur**, Buenos Aires, n.71, ago. 1940. (debates sobre temas sociológicos)

FRANK, Waldo. Los dos medios mundos americanos. **Cuadernos Americanos**, México, n.3, maio/jun. 1942.

GAOS, José. **Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española**. México: Imprenta Universitaria, 1957.

GRANEL, Gérard. Who comes after the subject?. In: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean Luc. **Who comes after the subject?** New York & London: Routledge, 1991.

GUILLÉN, Cláudio. **Múltiples moradas**. Barcelona: Tusquets, 1998.

IRREALIDAD. **Realidad/Revista de ideas**, n.8, mar./abr. 1948. (coluna sem autoria)

JAMESON, Fredric. **Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente**. Trad. Horacio Pons. Barcelona: Gedisa, 2004.



KRAUEL, Javier. América o la disolución de la autenticidad: intelectuales y exilio. In: ANTELO, Raul (Org.). **Crítica e ficção, ainda**. Florianópolis: Pallotti, 2006.

LA CARAVANA inmóvil. **Realidad/Revista de ideas**, n.7, jan./fev. 1948. (coluna sem autoria)

LA CARAVANA inmóvil. **Realidad/Revista de ideas**, n.14, mar./abr. 1949a. (coluna sem autoria)

LA CARAVANA inmóvil. **Realidad/Revista de ideas**, n.15, maio/jun. 1949b. (coluna sem autoria)

LA CARAVANA inmóvil. **Realidad/Revista de ideas**, n.16, jul./ago. 1949c. (coluna sem autoria)

LUDMER, Josefina. Temporalidades del presente. **Márgenes/Revista de Cultura**, Belo Horizonte, n.2, dez. 2002.

LUZURIAGA, Jorge. Ortega y Gasset y sus Obras Completas. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.1, jan./fev. 1947.

MADARIAGA, Salvador de. **Presente y porvenir de Hispanoamérica y otros ensayos**. Buenos Aires: Sudamericana, 1959.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**: vagabundagens pós-modernas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MANNHEIM, Karl. **El hombre y la sociedad en la época de crisis**. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1936.

\_\_\_\_\_. **Ideologia e utopia**: introdução à sociologia do conhecimento. Trad. Emilio Willems. 2.ed. Porto Alegre: Globo, 1952.

MOURA, Miguel. Editores en el exilio: el viaje de ida y vuelta. **El país**, sábado 25 de septiembre de 2004.

MURENA, Héctor Álvarez. Los penúltimos días. **Sur**, Buenos Aires, n.186, abr. 1950.

MUSCHIETTI, Delfina. **Las traducciones de Rimbaud en el Río de La Plata**. Conferência proferida na Aliança Francesa de Buenos Aires, 15 de junho de 2006. (mimeo)

NANCY, Jean Luc. La existencia exiliada. Trad. Juan Gabriel López Guix. **Archipiélago**, n.26, 27, invierno 1996.

NAVAJAS, Gonzalo. **La modernidad como crisis**: los clásicos modernos ante el siglo XXI. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

NICOL, Eduardo. Conciencia de España. **Cuadernos Americanos**, México, n.5, 1947.

\_\_\_\_\_. **Historicismo e existencialismo**: la temporalidad del ser y la razón. 2.ed. Madrid: Tecnos, 1960.

\_\_\_\_\_. **El problema de la filosofía hispánica**. Madrid: Tecnos, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José. Parerga. Reforma de la inteligencia. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 4:31, jan. 1926.

\_\_\_\_\_. La 'Filosofía de la historia' de Hegel, y la historiología. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 6:56, fev. 1928.

\_\_\_\_\_. **La rebelión de las masas**. Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1983. Tomo IV. (obras completas)

\_\_\_\_\_. **Meditaciones sobre la literatura y el arte (la manera española de ver las cosas)**. Madrid: Clásicos Castalia, 1987.

POZUELO YVANCOS, José María. **Ventanas de la ficción: narrativa hispánica, siglos XX y XXI**. Barcelona: Península, 2004.

RIVAS, Enrique de. Tiempo y espacio del exilio. **Archipiélago**, n.26, 27, invierno 1996.

ROMERO, Francisco. **Sobre el hombre y la cultura**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SARLO, Beatriz. La perspectiva americana en los primeros años de Sur. In: ALTAMIRANO, Carlos; SARLO, Beatriz. **Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia**. Buenos Aires: Ariel, 1997.

SITMAN, Rosalie. **Victoria Ocampo y SUR: entre Europa y América**. Buenos Aires: Lumiere, 2003.

SOBRE EL sentido de la palabra 'libertad'. In: "La caravana inmóvil". **Realidad/Revista de ideas**, n.10, jul./ago. 1948. (comentário sem autoria)

SCHELER, Max. La idea del hombre y la historia. **Revista de Occidente**, Madrid, n. 4:41, nov. 1926.

XIRAU, Joaquín. Humanismo español (ensaio de interpretación histórica) & Integración política de Iberoamérica. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico**. Barcelona: Anthropos; Fundación Caja Madrid, 1999. (obras completas II)

ZAMBRANO, María. Tributo a Ortega y Gasset. **Realidad/Revista de Ideas**, Buenos Aires, n.17, set./dez. 1949.